أرتور شوبنهاور

نقد الفلسفة الكانطية



تعريب وتقديم:

حميد لشهب

Jadawel جداول

نقد الفلسفة الكانطية

Arthur Schopenhauer

Kritik der Kantischen Philosophie

أرتور شوبنهاور

نقد الفلسفة الكانطية

تعريب وتقديم:

حميد لشهب

جداول Jadawel

الكتاب: **نقد الفلسفة الكانطية**

المؤلف: **أرتور شوبنهاور**

تعريب وتقديم: **حميد لشهب**

جداول

للنشر والترجمة والتوزيع

رأس بيروت - شارع كراكاس - بناية البركة - الطابق الأول

هاتف: 746638 1 00961 - فاكس: 746637 1 00961

ص.ب: 5558 - 13 شوران - بيروت - لبنان

e-mail: d.jadawel@gmail.com

www.jadawel.net

الطبعة الأولى

أيلول / سبتمبر 2014

ISBN 978-614-418-236-9

طبع في لبنان

Caracas Str. - Al-Barakah Bldg.

P.O.Box: 5558-13 Shouran

Beirut - Lebanon

First Published 2014 Beirut

تصميم الغلاف: محمد ج. إبراهيم

المحتويات

إهداء

إلى الألف والياء أملًا في وعي العرب والمسلمين بأن «إرادة الحياة» تعشش بين العقل العملي والعقل النظري

مدخل

ظلت فلسفة شوبنهاور غائبة إلى حد ما عن الساحة الفكرية والفلسفية العربية الإسلامية، ولم يُتطرق له إلا مناسباتيًّا وفي عجالة، على الرغم من الأهمية القصوى لفكره الفلسفي. ومن المعلوم أن هذا الأخير قد أثر على أجيال من الفلاسفة الغربيين بأكملها ويعرف في الوقت الراهن، وبالخصوص في ألمانيا، نهضة جديدة وانتعاشًا ملموسًا، يمكن للمرء لمسه في إعادة طبع أمهات كتبه وقيام العديد من الجمعيات الفلسفية التي تحاول إعادة إحياء فكره.

شغلتني فلسفة شوبنهاور لمدة طويلة واستمتعت لشهور طويلة بدراسة أعماله الكاملة، وهي عبارة عن سبعة مجلدات ضخمة، تتضمن كل ما نشره تقريبًا. وقد كان لهذا الانشغال تأثير مباشر حتى على تنظيم وقتي، حيث شدني إليه ليلًا ونهارًا، بل شغلني حتى عن ترجمة: «تبادل الرسائل بين حنه أرندت ومارتين هيدغر»[1] على الرغم من أهميتها الفكرية والتاريخية. ولا يعد اهتمامي بفلسفة شوبنهاور ترفًا فكريًّا أو قتلًا للوقت، بل له رسالة فكرية وحضارية اتجاه بني قومي، لأنه من بين الفلاسفة الألمان

(1) نحن بصدد إعداد هذه الترجمة للنشر، لاقتناعنا بأهميتها الفكرية والتاريخية، ولفهم الكثير من تفاصيل الفكر الهيدغري نفسه.

الذين نحن في حاجة إليهم لتكوين تصور متكامل ولربما موضوعي عن الفكر الغربي وعن العلاقة التي تجمعنا به، لتجاوز مرحلة الريبة التي نحن فيها فيما يتعلق بتعاملنا مع هذا الفكر، مرة بالدفاع الأعمى عنه، تحت ذريعة أنه فكر عالمي صالح لكل الأمصار والأزمان، ومرة برفضه شكلًا ومضمونًا، لأنه فكر دخيل وغريب عن ثراتنا وطبيعة فكرنا. أتموضع إذن بترجماتي المختلفة بين هذين القطبين، وهمي الفكري الوحيد في كل هذا هو بناء جسور بينهما وفتح طرق جديدة للاهتمام بالفكر الغربي من أجل إكمال فهمنا له موضوعيًّا، قبل أن نختار موقفًا معينًا منه.

اقتناع آخر لا يقل أهمية عن الاقتناع السالف الذكر، وقد يكون هو السبب الرئيس في اهتمامي بشوبنهاور، هو أن المناخ الفكري والسياسي الذي عاش فيه هذا الفيلسوف العظيم، يشابه في جوانب كثيرة المناخ الذي تمر به الأمة العربية والإسلامية حاليًّا، والذي بدأ مع ما أسميه شخصيًّا بـ«ربيع الغضب العربي». وحتى وإن فهم المرء هذا التشبيه كإسقاط تاريخ على تاريخ آخر، فإن ما لا ينكره المرء هو أن الغرب السياسي عرف تلك الهزات التي عرفها وتلك الثورات التي مر بها، بكل ما سببته من أشياء سلبية وإيجابية، في زمن الفلاسفة الكبار، الذين ساهموا في تغيير مجتمعاتهم والمرور بها من مجتمعات فيودالية محافظة ومغلقة على نفسها، إلى مجتمعات تتأسس على ترسانة من المبادئ الفكرية والقانونية والمجتمعية والسياسية والاقتصادية. فقد مرت المجتمعات الغربية من حالة الرعية والتشرذم السياسي والفكري الذي لا حصر له، إلى حالة المواطنة وتحمل المسؤولية تجاه أوطانهم. للتذكير فإن هذا المرور لم يحدث دفعة واحدة، ولم يقم

في ليلة واحدة، بل دام لقرون متتالية، وصاحبته أحداث دامية وحروب بين الأمم الأوروبية نفسها وفوضى اجتماعية إلخ. كانت حالة ألمانيا في نهاية القرن 18 وبداية القرن 19، أي زمن ولادة شوبنهاور، متردية سياسيًّا واقتصاديًّا وفكريًّا بالمقارنة مع أمم أوروبية أخرى كفرنسا وإنكلترا مثلًا. لم تعرف ألمانيا، التي كانت محكومة من طرف البروسيين تلك الهزات السياسية والاجتماعية التي عرفتها إنكلترا (1688/ 1689) كما أنها لم تعرف ما عرفته فرنسا من تحولات سوسيو ـ اجتماعية (1789)، بل كانت بقايا الفيودالية المتصارعة مع البورجوازية الصاعدة، هي السائدة سياسيًّا والمسيحية هي الرائجة دينيًّا. وقد أثر هذا على ساحتها الثقافية أيما تأثير، ذلك أنها لم تعر المفكرين أي اهتمام يذكر، ومن المعلوم أن كبار مفكريها وفلاسفتها من أمثال كانط وفيخته وهيغل وشاعرها الكبير هولدرلين Hölderlin[1] لم يكونوا من النخبة الغنية، بل كانوا مضطرين لقبول الكثير من الإملاءات القيصرية لضمان قوت يومهم. أما غوته، فقد كان استثناء، لأنه استطاع أن

(1) إ. م. ولد يوهان كريستيان فريديرك هولدرلين Johann Christian Friedrich Hölderlin يوم 20 آذار/ مارس 1770 بلاوفن أم نيكر بألمانيا وتوفي يوم 7 حزيران/ يونيو 1843 بتوبنغن. يعتبر من كبار الشعراء الألمان. كان صديقًا لهيغل وشيلينغ مع من درس وكان زميل الصف لهما في الجامعة.
تستمد فلسفته أهميتها من نقده للتعاليم العلمية لفيخته في كتابه «الحكم والوجود» Urteil und Seyn المنشور عام 1961. وقد كان من المسيطرين على الساحة الفلسفية في فرانكفورت إلى جانب هيغل وسينكلير Sinclair. ومن المعروف أن مارتين هيدغر Martin Heidegger كان مولعًا بأشعاره واستغلها في تحليلاته الفلسفية غير ما مرة.

يفرض نفسه في صفوف الفئات الميسورة، على الرغم من بداياته العسيرة ووضعه المادي، الذي لم يكن يرقى به إلى مستوى الأرستقراطية البروسية.

كان هذا إذن هو الجو العام السائد في كل ألمانيا، على الرغم من أن بعض مناطقها ومدنها الشاطئية شمال الإمبراطورية كانت تعرف حركة دائبة للحاق بركب التحولات التي كانت تقع في إنكلترا وفرنسا ومفتوحة نوعًا ما للرياح العاتية التي كانت تهب على أوروبا والحاملة بشائر مستقبلية واعدة.

- 1 -

نبذة عن حياة شوبنهاور

في هذا المناخ ولد أرتور شوبنهاور Arthur Schopenhauer يوم 22 شباط/فبراير 1788 بمدينة دانتزيغ Danzig(1). بدأ تكوينه كتاجر تحت رغبة والده الذي كان من بين كبار تجار مدينته، وهو تكوين أنهاه في مدة قصيرة، ذلك أنه كان يود الالتحاق بالثانوية، لكن والده اقترح عليه أن يقوم صحبته وصحبة والدته بجولة في ربوع أوروبا، وكان ذلك شيئًا جاريًا به العمل في ذلك الوقت، ذلك أن الأسفار كانت تعد تكوينًا أيضًا. قادتهم هذه الجولة إلى هولندا، إنكلترا، فرنسا، سويسرا، النمسا وبلدان أوروبية أخرى.

بعد موت والده تسجل شوبنهاور في الثانوية وعندما أصبح راشدًا توصل من أمه بحقه في الإرث الذي تركه والده، وهذا ما سمح له أن يصبح مستقلًا ماديًا، خاصة وأن القيمة المادية

(1) من أهم المدن لموقعها كهمزة وصل وسط العديد من الطرق التجارية التي كانت معروفة آنذاك. كانت تحت حماية ملك بولندا منذ منتصف القرن الخامس عشر، لكنها كانت تتمتع باستقلالها الذاتي. كانت مدينة مفتوحة على ثقافات وديانات أخرى استرجعها البروسيون الألمان يوم 4 نيسان/أبريل 1793.

للإرث كانت مهمة جدًّا. هذا الاستقلال هو الذي ساهم في استقلاله الفكري، لأنه لم يكن مضطرًّا للعمل في أية مؤسسة جامعية حكومية لكسب عيشه. يقول في نص من نصوصه: «لا يمكنني التعبير عن فضله علي بالكلمات ...»[1].

بدأ دراسته الجامعية عام 1809 بجامعة غوتنغن Göttingen في قسم الطب، لكنه ما لبث أن تحول إلى قسم الفلسفة، ليحصل على شهادة الدكتوراه فيها يوم 2 تشرين الأول/أكتوبر 1813 بجامعة يينا Jena، وكانت رسالته الجامعية من بين الرسائل المهمة. «حول الجذور الأربعة لمبدأ السبب الكافي» Ueber die .vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde وفي عام 1819 صدر أول عمل فلسفي له تحت عنوان: «العالم كإرادة وتمثل/تصور» Die Welt als Wille und Vorstellung، لكنه لم يَلْقَ ذاك النجاح الذي كان ينتظره منه إلّا بعد مرور ثلاثين سنة.

في عام 1819 قام بسفر إلى إيطاليا، لم يتممه لأن البنك الذي كان يودع ماله فيه أفلس، وبذلك أصبح وضعه المادي صعبًا، وهو ما دفعه للالتحاق بجامعة برلين للتدريس فيها عام 1820. بهذه الجامعة بدأت عداوة شوبنهاور لهيغل الذي كان يعمل هو الآخر بها، لسبب بسيط هو أن شوبنهاور اختار التوقيت نفسه الذي كان يعطي فيه هيغل محاضراته، وكان هذا سببًا لقلة الطلبة الذين كانوا يحضرون محاضرات شوبنهاور. ومنذ ذلك الوقت أصبحت المؤسسة الجامعية في نظره ما

(1) الأعمال الكاملة، ص 648.

أصبحت عليه، ذلك أنه غادرها ساخطًا ناقمًا عام 1821 بعدما أرجع له البنك مستحقاته، ورجع لإكمال رحلته عبر أقاليم إيطاليا.

غادر شوبنهاور برلين عام 1831 هروبًا من وباء الكوليرا، الذي كان سببًا في موت «عدوه اللدود» هيغل، واستقر في فرانكفورت إلى أن وافته المنية يوم 9 أيلول/ سبتمبر 1860.

لم يرث شوبنهاور عن والده ما هو مادي فقط، بل كان تأثيره الفكري عليه واضحًا. فقد كان والده من أنصار الأنوار فكريًّا ومن دعاة الجمهورية سياسيًّا، تمامًا كما كانت أمه. وقد كانت أفكار فولتير وروسو رائجة في وسطه العائلي، وكانت الرغبة في القضاء على الفيودالية والملكية المطلقة وبناء جمهورية سارية المفعول في التزامهم السياسي. وتخبرنا قصاصات التاريخ، بأن والده، الذي كان من أعيان مدينته دانتزيغ، استقبل عام 1773 من طرف الملك البروسي فريديريك الثاني بمدينة بوستدام Postdam، الذي اقترح عليه الاستقرار في بروسيا القيصرية والتمتع بحقوقها، لكن الأب رفض ذلك بعبارته المشهورة: «ليس هناك أية سعادة دون حرية». الشيء نفسه وقع لوالدته، التي رفضت عام 1787 دعوة الدوقة فون براون شفايغ Herzogin von Braunschweig[1]، لأنها لم تكن مستعدة للركوع أمامها، كما كانت العادة. وقد ورث شوبنهاور هذا الأمر

(1) إ.م: الدوق، مؤنث الدوقة، لقب كان معروفًا في بروسيا الألمانية تحمله طائفة من المقربين للملوك، قد نترجمه ببساطة بلقب «الأميرة» المعروف حاليًا.

كذلك، لأنه لم يركع أبدًا لا سياسيًا ولا فكريًا، بل ظل وفيًا على الدوام لكرامته الإنسانية ولمبادئه الفكرية، على الرغم مما لاقاه من متاعب وإكراهات.

لم يكن هذا فقط ما ورثه شوبنهاور عن عائلته، لكن هناك شيء آخر، يشرح لنا شخصيته المتشنجة وطبيعته غير المعتادة، ويتعلق الأمر بطبيعته واضطرابه النفسيين. فقد كان والده هينريك فلوريس شوبنهاور Heinrich Floris Schopenhauer يعاني من الاكتئاب ومن نوبات خوف حادة. وهذا أمر كانت تعاني منه جدة شوبنهاور أنا ريناتا سورمانس Anna Renata Soermans كذلك. وقد كان شوبنهاور، الذي كان يعاني من الاضطرابات نفسها واعيًا بذلك، ويتضح ذلك في نصه التالي: «عملت الطبيعة على أمر إضافي وهي أنها عزلت قلبي وحرصت على زرع الريبة والفتنة والعنف والكبرياء فيه وهو شيء لا يليق بفيلسوف ...».

وعلى الرغم من أن علاقته بأمه يوهانا Johanna Schopenhauer كانت متشنجة للغاية، وبالخصوص بعد وفاة والده، بسبب طريقة تدبيرها للإرث وطريقة عيشها، فإنه ورث عنها ملكة حب اللغات الأجنبية، ذلك أنه كان يتكلم ويكتب بإتقان لغات متعددة وبالخصوص الإنكليزية والفرنسية والإيطالية والإسبانية، إلى جانب اللغات القديمة كاللاتينية والإغريقية. وقد ساعدته هذه المهارات اللغوية على قراءة أمهات الكتب التي كانت معروفة في زمانه في لغاتها الأصلية والاستفادة منها أيما استفادة في أعماله الفلسفية.

- 2 -

المفكر المتفتح

عند احتدام الصراع على مدينة دانتزيغ بين البولنديين والبروسيين، غادرت عائلة شوبنهاور هذه المدينة، وهي مغادرة طبعت شوبنهاور الابن. يقول في هذا الإطار: «أصبحت في طفولتي المبكرة وكان عمري خمس سنوات دون وطن، ومنذ ذلك الوقت لم أبحث عن وطن جديد»[1]. لم يكن شوفينيًّا قوميًّا، بل قال بصريح العبارة في نصه Specilegia: «لم تربني ألمانيا بلدي الأصلي كوطني». ويضيف في نص آخر: «أقدم هنا، في حالة موتي، الاعتراف بأنني لا أحترم الأمة الألمانية بسبب بلادتها الرخيصة وأخجل من الانتماء إليها».

ساعدت تربية شوبنهاور وأسفاره المتعددة على الانفتاح على ثقافات وعقليات أخرى ومكنته اهتماماته الفكرية والفلسفية من التحرر من إرثه المسيحي، بل فهم خطورة المركزية الأوروبية وتوقها للسيطرة على الآخرين. ومن المعروف أنه كان قد قطع مع الدين المسيحي وكان شغوفًا بروحانيات الشرق وفلسفاته وواعيًا

(1) **الأعمال الكاملة**، ص 649.

بخطورة محاولة الدول الأوروبية فرض تصورها للعالم على الشعوب الأخرى. يقول بهذا الصدد: «إذا تركنا هذا جانبًا، فإننا نجد في الضرورات الثلاث ـ والتي يجب على كل عقل طبقًا لقوانينه الجوهرية الوصول إليها حسب كانط ـ المواضيع الأساسية الثلاثة من جديد، التي دارت من حولها الفلسفة كلها تحت تأثير المسيحية ابتداء من المدرسية إلى كريستيان فولف Christian Wolf. وعلى الرغم من أن هذه المفاهيم قد أصبحت بالنسبة للعقل البسيط في المتناول وعادية عن طريق أولئك الفلاسفة، فإنه لم يحسم بعد ما إذا كان من الممكن تطورها من خلال العقل، بعيدًا عن الوحي، كنتاج خاص بجوهر العقل ذاته. ومن أجل الاتفاق على ذلك، لا بد من الاستعانة بالتاريخ، للبحث فيما إذا كان القدماء والشعوب غير الأوروبية، وبالخصوص الهند ـ صينيين والكثير من الفلاسفة اليونانيين القدماء، قد وصلوا بالفعل إلى المفاهيم نفسها، أو أننا نفرضها عليهم بالقوة، كما كان اليونانيون يجدون آلهتهم في كل مكان، بأخذنا بطريقة خاطئة كليًّا براهما الهند والتين Tien الصيني كإله [يعني الله المسيحي]. وما إذا كان التوحيد الحقيقي لا يوجد إلا في اليهودية والديانتين المنبثقتين عنها، وكون معتنقي هذه الأديان الثلاثة يعتبرون كل الديانات الموجودة على وجه الأرض ديانات وثنية. للإشارة فإن هذا التعبير خشن وفيه تحقير للآخرين. لذا من اللازم على الأقل إبعاد هذه النعوت من كتابات المفكرين [المقصود هنا المفكرون المسيحيون للقرون الوسطى]، لأنهم يحشرون البراهمانيين والبوذيين والمصريين القدماء واليونانيين والرومانيين والجرمانيين والغاليين والإيروكوا Irokesen وباتاغونيين Patagonier وOtaneiter والأستراليين في الكيس نفسه. ويعتبر مثل هذا التعبير

[الوثنيين] مناسب للعامة، لكن من الضروري غلق الباب في وجهه بسرعة في عالم المفكر، الذي بإمكانه السفر إلى إنكلترا والإقامة في أوكسفورد. فالبوذية بالضبط، المعتنقة من طرف الكثير من الناس على وجه الأرض، لا تعرف أي توحيد، بل perhorrescit، هو أمر مفروغ منه. وفيما يتعلق بأفلاطون، فإنني أعتقد بأن التوحيد الذي يستعمله من حين لآخر مستوحى من اليهودية». ويضيف منتقدًا العقلية الفرنسية «المتعجرفة»، ولا بد أن نستحضر للذهن بأن فرنسا كانت قوة استعمارية قوية في ذاك الوقت: «لنواحي العالم الأخرى القردة ولأوروبا الفرنسيين. وبهذا فإن هناك توازنًا»[1]. لكن هذا لا يعني بأنه كان معاديًا للفرنسيين، بل كان متفتحًا على فكرهم الثوري وممجدًا لفكرهم النقدي، بل كان يتقن لغتهم كتابة ونطقًا.

---

(1) HN IV, S. 261.

- 3 -

علاقاته الفكرية والفلسفية

نظرًا لتربيته وتكوينه الفلسفي المتين، فإن شوبنهاور كان يقوم باختيار دقيق للمفكرين والفلاسفة الذين كان يهتم بهم. وعلى الرغم من شخصيته المنعزلة شيئًا ما، فإن صداقاته كانت متعددة وكان يلتقي بمفكرين آخرين، وبالخصوص في أوقات تناوله لوجبات الغداء في مطاعم المدن التي كان يستقر بها، كما كانت عادة المفكرين في زمانه. لم تكن علاقاته الفكرية دائمًا علاقات صداقة دون سحب، بل تاه كذلك في علاقات عدائية وسأختصر هنا على عملاقين من عمالقة الفكر والفلسفة الألمانيين: هيغل وغوته.

أ. شوبنهاور وهيغل

كان شوبنهاور يرفض فلسفة هيغل جملة وتفصيلًا وينعتها بـ Hegelei[1]. ومن المعروف أنه هاجم كذلك شيلينغ، فيخته وحتى شلايرماخر Schleiermacher، الذي كان يكن له الكثير من

(1) إ.م: لعب على المفردات من طرف شوبنهاور ولربما يعني وابل الكلام الفارغ.

الاحترام في البداية. يقول عن فيخته مثلًا: «إنه إذن طريقة الاستنتاج وليس الاعتراف بشيء في ذاته للتمظهر المعطى. وقد أساء فيخته Fichte فهمه بهذه الطريقة، وهو كل ما كان قادرًا عليه، لأنه لم يكن يهتم بالحقيقة، بل بشهرته وبمصالحه الخاصة فقط. انطلاقًا من هذا فقد نفى كليًّا، وبنى نسقًا استخرج منه ـ ضدًّا على كانط ـ، ليس فقط الشكل الخالص للتمثل، بل أيضًا المادة ومجموع مضمون هذه الأخيرة من الذات قبليًّا. كان فيخته يأخذ في حسابه عدم قدرة جمهوره على الحكم وعلى بلادة هذا الجمهور، الذي كان يأخذ ما كان يُحكى له من «أساطير» كبراهين. ونجح بهذا في عزوف انتباه الجمهور عن كانط وتركيزه عليه وإعطاء مسار الفلسفة الألمانية مسارًا مشى عليه شيلينغ Schelling ووصل إلى هدفه مع هيغل».

وترجع العداوة بين شوبنهاور وهيغل إلى يوم 23 آذار/مارس 1820، وهو اليوم الذي تقدم فيه شوبنهاور لاجتياز امتحان ليصبح أستاذًا بجامعة برلين ويحصل على لقب venia legendi. وكان رئيس لجنة الامتحان هو غيورغ فيلهلم فريديرك هيغل، الذي كان خلف فيخته. كانت بداية المناقشة حاسمة بالنسبة للعلاقة بين الاثنين، ذلك أن هيغل الذي لم يقرأ ولم يقرأ حتى من بعد لشوبنهاور، بدأ بهجوم حاد عليه، في محاولة لإقصائه وتقديمه كمرشح لمنصب لا يستحقه في نظره، لأن مواقفه الفلسفية كانت مغايرة تمامًا للهيغلية. كان على شوبنهاور تقديم عرض ملخص حول نتائج أطروحته. وبعدما استعرض شوبنهاور الأنواع الأربعة للأسباب، طرح عليه هيغل السؤال التالي:

«- إذا استلقى حصان في الطريق، فأي سبب يكون وراء ذلك؟

- الأرض التي توجد تحت قدميه في علاقتها بتعبه وحركة فرحة الحصان. إذا كان واقفًا أمام هاوية، فإنه سوف لن يستلقي.

- إذن تعتبرون الوظائف الحيوانية دوافع؟

- ليست هذه التمظهرات، لكن الحركات الواعية للجسد الحيواني هي التي يسميها المرء الوظائف الحيوانية»[1].

وهنا ثارت ثائرة هيغل، قبل أن يعقب عضو آخر في اللجنة، الطبيب ليكتنشطاين Lichtenstein، الذي كانت له دراية بفيزيولوجية الجسد، مخاطبًا هيغل:

«- اسمحوا لي يا زملائي، إذا تدخلت وأعطيت للدكتور شوبنهاور الحق في هذه النقطة ...»[2].

غادر هيغل قاعة الامتحان على التو وتمكن شوبنهاور على الرغم من ذلك الحصول على شهادته. ومنذ ذلك الوقت أصبح هيغل عدوه اللدود، ذلك أنه لم يدخر أي جهد ولم يترك أية مناسبة تفلت للهجوم عليه وعلى فلسفته وأتباعه. ولكي يوصل العداوة إلى قمتها، اختار الوقت نفسه الذي كان هيغل يعطي فيه محاضراته في جامعة برلين، ليقدم هو بدوره محاضراته، لكنه لم

---

(1) عن أرتور هوبشر Arthur Hübscher في نصه: «هيغل وشوبنهاور. أتباعهما وحاضرهما» Hegel und Schopenhauer Ihre Nachfolge-Ihre Gegenwart.

(2) المرجع السابق نفسه.

يجن من ذلك إلا خيبة الأمل، لأن هيغل كان سابقًا عليه في المهنة وكان له جمهور عريض، وهذا أمر تسبب في عدم حضور إلا قلة قليلة من الطلبة لمحاضراته.

كان شوبنهاور يعتبر هيغل وصوليًا وبراغماتيًا ولم تكن فلسفته في نظره إلا لعبًا بالكلمات من أجل عيون القصر والبعض من النقود. كما أنه لم يبخل عليه بأي شيء فيما يتعلق بالألقاب القدحية: «كاليبان» Kaliban[1]، «ناشر اللامعنى»، «كيس الريح»، «مشعوذ».

من المعروف أن شوبنهاور كان يرفض رفضًا قاطعًا المؤسسة الجامعية وفضل الانسحاب منها، لأنها كانت في نظره وكرًا للرجعية والمحافظة المسيحية وكانت تفرض على المفكرين والفلاسفة ما كانت تفرضه عليهم. بل أكثر من هذا كان ينتقد الفلاسفة العاملين في الجامعات الرسمية، الذين لم يكونوا قادرين في نظره على تجاوز حدود التوحيد، على الرغم من أن فكرهم كان قادرًا على ذلك، على اعتبار أنهم كانوا «فلاسفة مرتزقة» يتقاضون أجورهم من سلطات مسيحية. وقد طال نقده هذا كانط نفسه، الذي قال عن فلسفته بصريح العبارة: «إنها فلسفة أجيرة، بل أكثر من هذا إنها فلسفة موجهة نحو القصور، تنظر من أبراجها العالية بتعجرف وهي التي دفعت كانط الكهل إلى الاستغناء عن نقده بطيب خاطر وضم لايبنتز بحرارة إلى صدره ليتركه يعيش».

(1) إ.م: شخصية خيالية في مسرحية شكسبير: «العاصفة»، وتعني الكلمة شخصًا قاسيًا وبدائيًا.

ب. شوبنهاور وغوته

تعرف شوبنهاور على الشاعر الألماني الكبير غوته في وقت مبكر، فقد كانت والدة شوبنهاور تعرف غوته، الذي كان يزور الصالونات الأدبية التي كانت تنظمها، ذلك أنها كانت هي نفسها أديبة وكاتبة. لكن لقاء الرجلين فكريًا لم يتم إلا بعد إهداء أخت شوبنهاور أديلا Adele، التي كانت صديقة حميمة لزوجة ابن جوتي أوتيلي Ottilie، نسخة من أطروحة شوبنهاور. اهتم غوته بقراءة هذه الأخيرة وما أثار انتباهه بالخصوص كان هو مصطلح «التمظهر»، خاصة إذا كنا نعلم بأن غوته كان يهتم بعمل حول «تعاليم الألوان». لكن فهم التمظهر عند كلا المفكرين يختلف اختلافًا تامًّا، فهو عند غوته الانفتاح على الغنى الموضوعي للعالم، في الوقت الذي يعني فيه بالنسبة لشوبنهاور «التمثل» المؤسس على ما يصل إليه الإدراك عن طريق الفضاء والزمان والسببية. يعني الطريقة التي يتمظهر بها العالم لنا كموضوع عن طريق نوعية تمثلنا. وبهذا فإن المهم بالنسبة لشوبنهاور في التمثل هو الذاتي وليس الموضوعي. وهذا الاختلاف بالضبط هو ما يفرق الاثنين.

خصص غوته الاهتمام نفسه للبحث في الطبيعة الذي خصصه للأدب. لم تكن الطبيعة عنده ما كانت عليه عند نيوتن، أي مجموع ما يقاس عن طريق قوانين الميكانيكا، بل أكثر من هذا. فقد كان غوته متأثرًا بتصور سبينوزا للطبيعة. وهي عنده (أي غوته) الوحدة الشاملة، المتضمنة للإنسان كذلك، حيث نجد أن الذات والموضوع متحدان فيها طبقًا لقوانين معينة. وبهذا يؤكد غوته بأنه لا يمكن احتواء الطبيعة عن طريق القياس، بل فقط عن

طريق المشاهدة. وما هو مهم عنده هو أن المشاهدة تتجاوز النظر، وفي هذا الإطار يجب فهم مطالبته للإنسان الانفتاح أو التفتح على الطبيعة.

كان غوته يعتبر دراسته «تعاليم الألوان» أهم بكثير من أعماله الأدبية، وقد كانت خيبة أمله عظيمة، لأن عمله هذا لم يحظ باهتمام يذكر من طرف العلماء في زمانه. وكان يعتقد بأنه قد وجد في شوبنهاور حليفًا للدفاع عن دراسته هذه وتقريبها للجمهور، خاصة وأن شوبنهاور كان يكن احترامًا خاصًا لغوته، لكنه كان من أتباع نظرية الطبيعة الخاضعة للقوانين الميكانيكية. دعا غوته شوبنهاور عام 1813 ووضع رهن إشارته كل ما كان يملك من أدوات ليتمكن من التعرف على أطروحاته فيما يتعلق بـ «تعاليم الألوان». وقد التقيا بانتظام لمدة سنة تقريبًا، وكان شوبنهاور يعتبر هذا تشريفًا له من طرف غوته، وهو تشريف دفعه للاهتمام المركز على أطروحات غوته السالفة الذكر. وكانت النتيجة هو مخطوطه: «حول النظر والألوان» Über das Sehn und die Farben. المشكل هو أن دراسته هذه لم تكن مطابقة بأي شكل من الأشكال للتعاليم الغوتية في هذا الإطار، خاصة وأنه حشر «المشاهدة والنظر عامة والنظر إلى الألوان بالخصوص في خانة أشكال المعرفة القبلية المعطاة للفضاء والزمان والسببية، التي تحدد كل معرفتنا بالمواضيع. لم يواجه غوته شوبنهاور مباشرة، بل اختار طريق الأدب، حيث يجمع العارفون بأن الشخصية الخيالية «باكالاورويس» Baccalaureus في الجزء الثاني من كتابه «فاوست» Faust ومقولته عام 1814: «البس طويلًا قميص المعلم، طالما أن التلاميذ لا يصبحون معلمين بسرعة»، كانت موجهة لشوبنهاور.

على الرغم من ذلك، لم يعاد شوبنهاور غوته، بل اعتبر عمله تكميلًا لعمله ودفاعًا عنه، لأنه لم يكن في نظره بعد في مستوى نظرية، يعني ليست تعاليم محكومة بنظرية معرفة معينة، بل مجموعة من الملاحظات التجريبية فقط. وحتى وإن لم تنته القصة بخصام، كالخصومات التي كان شوبنهاور يقودها مع مفكرين آخرين، فإن العلاقة بين الاثنين ظلت باردة، على الرغم من تبادل بعض الرسائل واستقبال غوته لشوبنهاور في بعض الأحيان. كما أن شوبنهاور طلب منه وهو يستعد لزيارة إيطاليا عام 1818 بعض النصائح فيما يتعلق بالأشخاص الذين يمكن الاتصال بهم أو الأماكن التي يمكن أن يزورها، وهذا ما قام به غوته، الذي كان من محبي إيطاليا.

باستثناء هذا كان لشوبنهاور صداقات كثيرة في مختلف المدن الألمانية التي استقر بها وفي مختلف البلدان الأوروبية التي زارها. تعرف في برلين على البارون هانريك فون لوتسوف Baron Heinrich von Lowtzow وألكسند فون هومبولت Alexander von Humboldt. أما في فرانكفورت حيث استقر نهائيًا فقد تعرف على مارتين إيمدن Martin Emden وغيورغ رومر Georg Römer وغيرهم كثير. كما أنه عرف أتباعًا بالمعنى الدقيق للكلمة مثل ليندنر Lindner وفرانسيسكو دو سانكتيس Fransisco De Sanctis وآدم فون دوس Adam von Doss ودورغوت Dorguth ودفيد أشر David Asher ويوهان كارل بير Johann Karl Baer وكارل غيورغ Carl Georg ويوليوس بانسن Julius Bahnsen وفيلهلم غفينر Wilhelm Gwinner وكارل فريديريك فيسيكا Carl Friederich Wiesike.

- 4 -

فكره الفلسفي

أ. نظرية المعرفة

دارت كل نظرية المعرفة الشوبنهاورية في محور «مبدأ السبب الكافي» principium rationis sufficientis، والذي عُبِّرَ عنه في المنطق والفلسفة بطرق مختلفة، طبقًا للوظائف المتوخاة منه. والمراد من هذا المبدأ هو القول بأنه من الضروري أن يكون كل وجود/ كائن أو كل معرفة مبنية بطريقة من الطرق على معرفة أخرى. وحتى وإن كان بارمنيد قد استعمل «مبدأ التأسيس الكافي»، ولم يكن يعني به التأسيس الإيجابي، بل مبدأ برهان التجنب، فإن الفضل يرجع لأرسطو في استعماله لهذا المبدأ. وإذا كانت الفلسفة العقلانية تفترض بأن لنظام الفكر ولنظام الوجود الأساس نفسه، وبهذا فإن أشكال الفكر وأشكال الوجود متطابقة عندهم. واستنتاجهم طبقًا لهذا ـ كما هو الأمر عند سبينوزا مثلًا ـ بأن العلاقة بين السبب والنتيجة ناتجة عن العلاقة المتسلسلة بينهما، فإن كانط يُميز بين سبب الوجود وسبب المعرفة، واستعمل في هذا الإطار مصطلح «مبدأ السبب المحدد» Satz des bestimmenden Grundes.

يقوم «مبدأ السبب الكافي» كمفهوم مشترك شامل بالنيابة، كجذر مشترك لكل أنواع العلاقات، كما تتمظهر في العالم المُتَمَثَّل. وينظم شوبنهاور العلاقات في أربعة أصناف مختلفة، حيث تؤثر مواضيع محددة بطرق مختلفة في بعضها البعض، وبهذا هناك تشكيلات مختلفة «للمبدأ الكافي».

الصنف الأول من هذه الأصناف عند شوبنهاور هو صنف «التمثلات الحسية التجريبية الكاملة»، حيث يُسيطر «مبدأ التأسيس الكافي للمستقبل». بكلمة بسيطة، يتعلق الأمر هنا بصنف المستوى الفيزيقي للعلوم الطبيعية، حيث نجد مبدأ السبب والنتيجة: إن وجود شيء ما بحاجة لسبب يسببه أو يسبب وجوده.

أما الصنف الثاني، فإنه يتضمن المفاهيم، ويعني شوبنهاور بها نتاج العقل، يعني اللغة. ونجد في هذا الصنف «مبدأ التأسيس الكافي للمعرفة». إن الفكر المجرد، الذي يتحقق في المفاهيم، يعمل دائمًا عن طريق الأحكام، والتي وعندما تكون صحيحة، تعبر عن معرفة ما. وبهذا فإن هذا الصنف يقدم المستوى اللغوي الشكلي للتمثلات، حيث يصف «مبدأ التأسيس الكافي» أساسًا العلاقة بين المقدمات والنتائج أو بين سبب المعرفة والنتيجة.

في الصنف الثالث من التمثلات يضع شوبنهاور الزمن والمكان على قدم المساواة. ويجب في نظره اعتبارهما في تَشَكُّلِهما الشكلي الخالص في هذا الصنف، حتى وإن كان المرء يلتقي بهما في الحقيقة في الصنف الأول، لكن في توحدهما كشيء مادي (فاتحاد أو اجتماع الزمن والمكان يعني

بالنسبة لشوبنهاور المادة، وبالتالي السببية). وتوجد علاقة الموضع بين الأجزاء في المكان والنتيجة في الزمن. ويعترف شوبنهاور لهذه العلاقة، التي تشكل أساس كل وجود، بـ «مبدأ التأسيس الكافي للوجود».

أخيرًا، فإن الصنف الرابع عند شوبنهاور هو صنف «الذات المريدة» أو «الذات الإرادية»، والتي ترتكز تصوراتها على موضوع واحد فقط. يعتبر الإنسان السيرورة (ليس الصيرورة) الداخلية للإرادة في داخله كشيء موضوعي. يعتبر نفسه كموضوع كامل. ونجد من جديد السببية داخل هذا الموضوع، لكن ليس سببية «خارجية» كما هو الأمر في الصنف الأول، بل الأمر يخص سببية «داخلية». يطابق السبب هنا الدافع وتطابق النتيجة السلوك. ويخصص شوبنهاور لهذا الصنف «المبدأ المؤسس الكافي للسلوك».

ويعطي شوبنهاور لكل صنف «علاقة ذاتية» subjektives Korrelat، يقدم من خلالها «المبدأ الأساس الكافي» نفسه لنا: يقوم الصنف الأول عن طريق الفهم، والثاني عن طريق العقل، والثالث عن طريق الحواس الخالصة، والرابع عن طريق الفهم الداخلي أو وعي الذات.

ب. فلسفة التشاؤم

لا يجب هنا فهم مصطلح «التشاؤم» في معناه القدحي، بل هو في العمق عند شوبنهاور وعي شامل وعميق للحياة والعالم وإكراهاتهما. بمعنى أن التشاؤم هو تأمل حياة ومصير الإنسان في هذا العالم الطبيعي المعقد، الذي يفرض إكراهات وحدودًا

بيولوجية وعقلية على الإنسان ومحاولة إيجاد مخرج للكثير من المشاكل الوجودية التي يعيشها الإنسان، بوعي هذه المشاكل ومحاولة تجاوزها.

تحت تأثير أفلاطون وكانط دافع شوبنهاور في نظرية المعرفة عن الموقف المثالي، لكنه كان يتميز بطريقه الخاص في هذا الميدان، ذلك أنه مثل «المثالية الذاتية». وبهذا أسس نسقًا إمبيريقيًّا وميتافيزيقيًّا للتشاؤم. ذلك أن إرادة العالم العمياء واللاعقلية/ اللاواعية هي بالنسبة له القوة الأصلية المطلقة، وبهذا فإنها في نظره جوهر العالم. وما العقل إلا خادم لإرادة العالم اللاعقلية هذه. وبهذا فإن العالم كما هو لم يكن من الضروري أن يوجد، لأنه بالكيفية التي يوجد بها سيئ، ولا يمكن أن يوجد عالم آخر أسوأ منه. فالعالم هو في عُرْفِهِ «حائط المنادب»، مليء بالألم. وكل سعادة ما هي إلا خيالًا، وكل رغبة ما هي إلا سلبًا. ومن ثم فإن الإرادة الإنسانية لا يمكن أن تُرضى نهائيًّا بأي شيء. يقول في هذا الإطار: «كل رغبة تنبع من نقص ما، من عدم الرضى عن الوضع الشخصي. إنها إذن عذاب، طالما أنها لم تتحقق. وليس هناك تحقق للرغبة دائم، بل إنه دائمًا نقطة بداية لرغبة جديدة ... ». ما يجعل من الحياة عذابًا، في نظر شوبنهاور، هو هذا الذهاب والإياب بين الألم والسَّقَم، وبهذا فإن حياة الإنسان لا تعرف أية سعادة حقيقية، لأن مبدأ أو فكرة السعادة التي يقدمها الإيمان المسيحي، ما هو إلا مبدأ خاطىء وخيالي، لأنه لا يتأسس على أية حقيقة واقعية، بل على الخيال وحده. والحل الوحيد الذي يراه شوبنهاور للخلاص أو التخلص من هذا العذاب في الحياة هو الموت، الذي يعتبره أحسن من

الحياة. لكن هذا لا يعني عنده البتة الانتحار، لأن هذا الأخير لا يعتبر في نظره حلًّا. بل الحل الذي يقترحه هو رفض إرادة الحياة، التي تعتبر السبب الحقيقي في تعاسة الإنسان. لابد من فهم هذا الأمر في إطاره الصحيح واستحضار كون شوبنهاور كان متأثرًا إلى حد كبير بالفلسفات الشرقية، التي لا تعتبر الموت كحدث طبيعي فقط، بل كخلاص ومرور إلى مستوى آخر من الوجود، قد يكون أحسن. لا يتعلق الأمر إذن بالمنظور اللاهوتي المسيحي، بل بفهم آخر للحياة بعد الموت الجسدي. وما يخفف وطأة تناقضات الحياة وآلامها هو الاهتمام بالفن في كل أشكاله، وبالخصوص الموسيقى والأخلاق، وهي أشياء توصل إلى السعادة القصوى، أو ما يسمى بالنيرفانا Nirwana. ومن بين المبادئ الأخلاقية الضرورية عند شوبنهاور هو ما عبر عنه بكلمات لاتينية عميقة على شكل حكمة من الأحكام الكثيرة التي قالها: «Neminem laede, immo omnes, quantum potes, iuva» أي «لا تجرح أحدًا، بل ساعد الكل قدر استطاعتك».

ج. فلسفة الحياة

يمكن اعتبار مفهوم «الإرادة» Willen عند شوبنهاور كـ «إكراهات الحياة»، التي لا يستطيع الإنسان التحكم فيها أو توجيهها كما يريد، بل تُفرض عليه ولا يمكنه التخلص منها. وقد اعتبرها هو نفسه أساسًا سيكولوجيًا وليست تمثلًا للإنسان. وكان همه الأساسي هو محاولة الإجابة عن مجموعة من الأسئلة الجوهرية تتعلق بالعالم/الحياة ومنها بالخصوص: هل هناك عالم آخر بالفعل، أي حياة بعد فناء الجسد، أم إن هناك وجهًا آخر للعالم المُتمثل لا نعرفه؟ هل هناك علاقة بين وجه هذا العالم

غير المعروف بالنسبة لنا ومحاولات الإنسان للخلاص من عذابات العالم الحالي؟ مثل هذه الأسئلة هي التي أدت به إلى التأكيد بأن ما هو قابع في الإنسان ليس هو البحث عن السعادة، بل محاولة إخفاء التعاسة الوجودية التي يعيشها في داخله. وبما أن الإنسان يتميز عن باقي المخلوقات الأخرى بتمتعه بهذا النوع من الوعي الذاتي، ليس فقط بحدوده البيولوجية والنفسية، بل أيضًا وعيه بإرادته ورغباته، فإنه أكد بأن كل آلامنا تأتي من وعينا بهذه الإرادة، وخاصة في مستواها المنحط كغرائز وشهوات، نوهم أنفسنا بأنها تقود إلى السعادة. لا ينحصر هذا النوع من الإرادة على الإنسان فقط، بل نجده أيضًا في العالم/الطبيعة/الحياة: إرادة العالم، إرادة الطبيعة، إرادة الحياة. وعلى الرغم من أن هذه الإرادة هي منبع الشر عنده، فإنها هي أصل العالم كذلك. وبما أن هذه الإرادة عمياء، ما يهمها هو استمرار العناصر، سواء أكانت حيوانية أو نباتية أو إنسانية، فإن ليس لها أي أساس عقلي تنبني عليه. يعني إن العالم لا ينبني في نظره على أي أساس عقلي، بل على الإرادة وحدها. وما العقل إلا ذاك المصباح الصغير، الذي يحاول الإنسان أن يضيء به ظلمة الواقع/العالم/الحياة. إذن بما أن الإرادة عنده هي الأساس اللاعقلي للعالم وهي المنبع الغريزي لكل عذاب وليس لها أي مصدر ولا يجب خلطها بإرادة الفرد، وليست نتيجة سبب سابق عليها، لأن قانون السببية لا ينطبق إلا على عالم التمثل؛ فإنها الحقيقة الأخيرة وطاقة كوسمولوجية لا تسمح بالتساؤل عن ماذا أو لماذا؟ لذا كان الهم الفلسفي الأساس لشوبنهاور هو قراءة العالم بطريقة صحيحة وشرح معناه، ويضمر هذا النداء رفضه للشروحات المسيحية وحتى الأفلاطونية للعالم. وأول ما يجب

وعيه بالنسبة له هو كون العالم ليس فقط حلمًا، بل ليس له أي معنى عنده. وبما أن الإنسان هو جزء لا يتجزأ من العالم، فمن الضروري وعي كون الإنسان هو مستودع الغرائز الجامحة والرغبات المتكررة والشهوات التي ليست لها حدود.

النتيجة إذن هي أن شوبنهاور وصل في نظرنا إلى قمة التفكير الواقعي، المسلح بكمية كبيرة من العقل، لأنه عمل منذ محاولاته الفلسفية المبكرة على هدم التصورات الرومانسية الحالمة للعالم وعرى مواطن اللاعقل فيها. هدف حياة الإنسان عنده هو الاستمرار في تخليص التمثل الخيالي للإنسان عن العالم وتحريره من فكرة استعادة الجنة المفقودة لطفولته وإظهار بأن الملذات ما هي إلا ضلال، يُنتج الألم والتعاسة. والخلاص في نظره هو التخلص من الغرائز وردعها، لأن ذلك يخفف من آلام العالم.

ما يميز الإنسان في نظر شوبنهاور هو اهتمامه بطرح أسئلة ميتافيزيقية ومحاولة الإجابة عنها. ولا ينحصر هذا على الفلاسفة فقط، بل إن كل إنسان، إنسان مسكون بهذه الأسئلة، كل ما في الأمر هو أن كل واحد يحاول الإجابة عنها انطلاقًا من تجربته الخاصة في الحياة وبأخذ طرق مختلفة، وما الدين إلا واحد منها. ما يعيبه شوبنهاور هو أن الدين يزعم أنه يمتلك الحقيقة والواقع في نظره أن حقيقته ما هي إلا تعويض وتصعيد لآلام الإنسان. وبهذا فليس للدين أية حقيقة، على الرغم من أن له وظيفة مهمة بالنسبة للإنسان. الإنسان الذي لا يستطيع استعمال عقله في انشغالاته الميتافيزيقية، يلجأ للدين، الذي يقدم أجوبة جاهزة و«أزلية» لمعظم الأسئلة الميتافيزيقية والوجودية التي تقلق

راحة الإنسان، بما فيها المصير النهائي له. للإشارة فإن هذا الأخير عند شوبنهاور هو الأزلية، لكن ليس بالمفهوم المتعارف عليه في الدين، بل ما هو أزلي هو ليس الفرد كفرد، لكن النوع الإنساني برمته، المحكوم بإرادة العالم وحب الحياة. وكل المؤشرات متوفرة للبرهنة على ذلك، أكبرها الغريزة الجنسية، التي لا تعتبر في نظره إلا إرادة ورغبة في استمرار الجنس البشري تحت تأثير إرادة الحياة.

يمكن اعتبار أخلاق شوبنهاور، المنبثقة من كل تفكيره الفلسفي، بمثابة فلسفة حياة من النوع الجيد جدًّا. ما يميزها هو أنها بقيت وفية لمبادئها الفلسفية ولتصور مغاير للعالم وللإنسان. ونجد صدى كبيرًا لهذه الأخلاق في الحكم التي كتبها شوبنهاور وفي نصوصه الفلسفية غير النسقية، التي تطرق فيها إلى الكثير مما يهم الإنسان في عالمه الواقعي اليومي، مبتعدًا بذلك عن الأبراج الفلسفية، ليقحم إنسان الشارع في عالم التأمل والتبصر. ويمكن اعتبار أخلاقه بمثابة فلسفة تطبيقية لمواجهة هجومات إرادة العالم الغريزية العمياء، التي تتسبب في تعاسة الإنسان وتجعل من الحياة حائط منادب وبكاء. والسؤال الجوهري الذي شغل شوبنهاور في هذا الإطار هو: كيف يمكن التأقلم مع إرادة العالم والوصول إلى سعادة في ظل الشروط القاسية لحياة الإنسان ومحيطه الاجتماعي؟

كان شوبنهاور على وعي بأن إرادة العالم/الحياة تدفع بالإنسان إلى البحث المستمر والدائم عن إمكانات تحقيق رغباته. ويتم هذا الدفع بطريقة لاواعية ويسقط الإنسان بهذا في دائرة مغلقة: ما إن تتحقق رغبة حتى تظهر أخرى في سلسلة لانهائية.

كإرادة العالم، فإن الرغبات الفردية للإنسان لا يمكن أبدًا أن تتحقق بكاملها، وهذا ما يشغل الإنسان عن الاهتمام بأشياء أخرى، بل أكثر من هذا يُنتج الملل والسقم والضجر من الحياة، التي لا تعطيه كل شيء، بل تتعامل معه معاملة الحمار والجزرة. وقد رأى شوبنهاور بأن أحد السبل للتخلص من هذا وكسر سلسلة الدوافع الغريزية هي وعي مبدأ أساسي في حياة الإنسان، ويتعلق الأمر بالتخلي الواعي والمفكر فيه بجدية عن عالم الاستهلاك والرغبة في الامتلاك والمرور إلى تكوين شخصية فردية، لا يكون همها الرئيس في الحياة المزيد من الامتلاك، بل الارتقاء إلى مستوى التأمل والنقد الذاتي والمجتمعي. لا يطالب شوبنهاور بحياة شحاذة، بل بحياة يكتفي فيها الإنسان بما هو ضروري للاستمرار بيولوجيًّا ومقاومة غرائزه الحيوانية العمياء بصبر وكد بالاهتمام بالأعمال الخلاقة كالموسيقى والفنون بصفة عامة، بل أيضا بالصوم والقيام بتجارب الحرمان لتربية الغرائز وردعها و«عقلنتها»، لكي لا تكون هي المسيطرة على الإنسان. ويؤكد شوبنهاور أن أكبر لذة هي لذة الفكر والروح، وليس لذة الغرائز.

- 5 -

تأثير فكر شوبنهاور

أثرت الأفكار الفلسفية لشوبنهاور وما تزال تؤثر منذ القرن الثامن عشر إلى يومنا هذا. وقد تجاوز تأثيرها التخصص الفلسفي وتم في الأدب والفن والنظرية النقدية الاجتماعية وعلم النفس إلخ. كان ماينليندر Mainländer أول من انتبه إلى أهمية شوبنهاور الفلسفية ونشر عنها كتابه الشهير: «فلسفة الخلاص» Philosophie der Erlösung. وتبعه على المشوار إدوارد فون هارتمان Eduard von Hartman بثلاثة كتب حول «فلسفة اللاوعي» Philosophie des Unbewussten. بعدها دخل فريديريك نيتشه Friederich Nietzsche وهو في ربيعه الواحد والعشرين على الخط، حيث شغلته فلسفة شوبنهاور واهتم بها أيما اهتمام، بل قادته إلى إحلال «إرادة القوة» محل «ميتافيزيقا القوة». لابد من التأكيد هنا بأن نيتشه وأتباعه كانوا لاحقين على شوبنهاور، اهتموا بفلسفته، لكنهم لم يكونوا أتباعًا له. على العكس من هذا نجد مثلًا أولريك هورستمان Ulrich Horstmann الذي كان متأثرًا كثيرًا بفلسفة شوبنهاور وأنتج فيها كتابين مهمين: «فلسفة الهروب الإنساني» و«اللاحيوان».

لا داعي للتذكير بأن فيتغنشطاين Wittgenstein بنى الجزء

الأكبر من فلسفته على تأملات شوبنهاور وتبعه في ذلك فريتس ماوتنر Fritz Mautner وسيغموند فرويد وكارل بوبر، وبهذا فإن المرء يجد آثار فكر شوبنهاور في كل دائرة فيينا تقريبًا والفلسفة التحليلية وفهمها للعلاقة بين الميتافيزيقا والعلم. وقد اعتبر شوبنهاور عند الكثيرين كصلة وصل بين الأنوار والحداثة. أما بيرغسون Henri Bergson، أحد مؤسسي فلسفة الحياة، فقد راجع تصوره حول الفهم الواقعي بفضل تأثيرات شوبنهاور. وقد اهتم ماكس شيلر Max Scheler بأفكار شوبنهاور أيما اهتمام وبالخصوص فيما يخص الوضع الخاص للإنسان كأسمى المخلوقات، وهو وضع كانت نظرية التطور الداروينية قد نزلت به إلى مرتبة كل المخلوقات الأخرى الموجودة في الطبيعة.

كما أن طوماس مان كان يرى في فلسفة شوبنهاور فلسفة إنسانية، اهتم بها كثيرًا وألهمته في أعماله. وهو اهتمام نجده كذلك عند سامويل بيكيت Samuel Beckett وطوماس بيرنهارد Thomas Bernhard. أما ماكس هوركهايمر فقد رأى فيها نقدًا عميقًا للأيديولوجيا. ومن قرأ الأعمال الروائية لفيلهلم رابس وطوماس هاردي لابد أن يلاحظ أثر شوبنهاور الظاهر عليهما في معالجة مواضيعهما(1). ونجد في الجناح الروسي كُلًّا من إيفان تورغينيف Ivan Turgenevs وفيودور سولوغوبس Fjodor Sologubs، ويبقى ليف تولستوي Lev Tolstoy وهو من كبار الأدباء الروس والعالميين، حيث نجد تأثيرًا واضحًا لشوبنهاور.

(1) Wilhelm Raab: **«Das Odfeld» Stopfkuchen**, Thomas Hardy: «Tess oft he D'Ubervills», **«Jude the Obscur»**.

ولا داعي للتذكير بأن شوبنهاور ألهم كثيرًا مارسيل بروست Marcel Proust في أعماله الأدبية. أما تأثير شوبنهاور على ألبير كامو Albert Camus فقد كان جليًا، لأنه حاول في جل أعماله الأدبية الدفاع عن كرامة الإنسان على الرغم من وعيه بلامعنى الحياة.

نجد في الميدان الفني الكثير من الأسماء المرموقة التي تأثرت بفكر شوبنهاور وبالخصوص أرنولد شونبيرغ Arnold Schönberg وكاندينسكي ومالافيتش وغيرهم كثير.

تُظهر هذه الأمثلة إذن مدى التأثير الذي كان لشوبنهاور في مختلف الميادين منذ منتصف القرن الثامن عشر وهو ما يضمن له مكانًا ومكانة في الفلسفة الحديثة، التي ساهم في تطويرها. وقد كان شوبنهاور معروفًا بتمكنه من اللغات التي كان يكتب بها، بل كان حريصًا ألا تبقى لغته وأسلوب كتابته سجينة العقلية الأكاديمية الجامعية الخاصة بالمتخصصين، بل حررها من كل القيود والإكراهات المتخصصة، وهذا بالضبط ما ساهم في وصول فكره إلى جمهور عريض وحيازته على تلك الشهرة العالمية التي كانت في الموعد في أواخر حياته. يبقى شوبنهاور إذن من الفلاسفة الألمان الكبار، الذين أثروا في أجيال كثيرة وأعطوا للتأمل الفلسفي القيمة التي يستحقها.

- 6 -

شوبنهاور وكانط

اهتم شوبنهاور بالطبعة الأولى من نقد العقل الخالص، لأن كل الطبعات اللاحقة عليها كانت بها تغييرات قام بها كانط، ويقول في هذا الإطار: «... طالما أن المرء لم يعرف، كما كان الشأن بالنسبة لي، إلا الطبعة الثانية والطبعات الخمس التي تلتها من «نقد العقل الخالص». لكن عندما قرأت الطبعة الأولى من هذا الكتاب، وهي طبعة أصبحت قليلة جدًّا، وجدت بسرور كبير غياب كل هذه التناقضات، ووجدت بأن كانط، حتى وإن لم يكن قد استعمل مقولة: «ليس هناك أي موضوع دون ذات»، قد اعتبر بصرامة بيركلي نفسها وصرامتي أنا كذلك بأن العالم الخارجي الموجود في الفضاء والزمن ما هو إلا صور/خيال للذات العارفة، وقد عبر عن ذلك مثلًا في ص 383 دون تحفظ: «إذا استثنيت الذات المفكرة، فإن كل العالم المجسم سيسقط، كما لو أنه لم يكن أبدًا، كما لو أن التمظهر في محسوس ذاتنا ونوعًا معينًا للتصور/التمثل هما الشيء نفسه». لكن كانط حذف مقطعًا كاملًا من ص 348 إلى ص 392 في الطبعة الثانية لكتابه السالف الذكر، وهو مقطع نلمس فيه العرض الواضح للمثالية الكانطية الصارمة، وعوضه بمقطع مناقض له تمامًا. وبهذا

أصبحت الطبعة الأولى لـ «نقد العقل الخالص»، التي كانت متداولة بين 1787 و1838 متجاوزة وغير كاملة، وبهذا أصبح هذا الكتاب متناقضًا مع نفسه، لا يوجد أحد يفهم معناه ولا يفهمه على الإطلاق. وقد شرحت الأسباب التي قد تكون وراء تصحيحات كانط هذه في رسالة لي لروزنكرانتس Rosenkranz، التي أخذها بعين الاعتبار في مقدمته للجزء الثاني للأعمال الكاملة لكانط، ويمكن الرجوع إليها. فقد وجد روزنكرانتس نفسه مدفوعًا، على أثر ما كتبته له، إلى إعادة نشر «نقد العقل الخالص» في صيغته الأصلية سنة 1781، وبهذا قدم للفلسفة خدمة ثمينة، بل قام بإنقاذ أهم مؤلف فلسفي ألماني من الضياع، وعلى المرء ألا ينسى له هذا الفضل العظيم. من هنا ليس من حق أي أحد أن يتخيل بأنه يعرف «نقد العقل الخالص»، وأنه فهم فلسفة كانط إذا كان قد قرأ الطبعة الثانية والطبعات التي تلتها فقط، لأن ذلك مستحيل ببساطة، ولأنه يكون بهذا قد قرأ مؤلفًا ناقصًا ومبتورًا وإلى حد ما غير مهم. وأرى بأنه من واجبي التأكيد على هذا وتنبيه كل مهتم بفلسفة كانط له».

لم يكن اهتمام شوبنهاور بـ «نقد العقل الخالص لكانط» من باب النقد الهدام، بل كان يعتبر نفسه الوارث الشرعي الوحيد لهذه الفلسفة، ومن ثم إحساسه بواجب تصحيحها وتكميلها وتقديمها في الصورة الصحيحة لها. فقد كان كانطيًا حقيقيًا وكان يكن لكانط الاحترام الكامل ويعتبره من كبار الفلاسفة الألمان. ويقول عن سبب نقده لـ «نقد العقل الخالص»: «لم يذهب كانط في تفكيره إلى مداه الأقصى وما قمت به هو فقط إتمام هذا الفكر. وطبقًا لهذا فقد عممت ما قاله كانط عن التمظهر الإنساني

وكل التمظهرات الأخرى، يعني أن الوجود في ذاته هو حرية مطلقة وهو إلى ذلك إرادة».

ارتكز نقد شوبنهاور لكانط في النقط التالية أساسًا:

* إشكالية التماثل الهندسي

* إشكالية عدم التحديد الدقيق للعقل

* تجاهله للمعرفة الحسية على حساب المعرفة النظرية

* عدم ضبط المفاهيم التي كان يستعملها، بل استعملها بمعان مختلفة في بعض الأحيان

* نقد الأصناف الاثني عشر لكانط. يقول في هذا الإطار: «إن سبب رفضي لكل تعاليم الأصناف وللفرضية التي ليس لها أي أساس، التي أثقل بها كانط نظرية المعرفة، يكمن في النقد الذي قدمته فيما سبق بالبرهنة على التناقضات في المنطق المتعالي، وهي تناقضات تجد جذورها في الخلط بين التمثل والمعرفة المجردة. يهتم هذا النقد كذلك بالبرهنة على القصور في المفهوم الواضح والدقيق لجوهر الفكر والعقل، ذلك أننا نجد في كتابات كانط تعبيرات ليست لها أية علاقة بينها وغير محددة بما فيه الكفاية، فيها قصور وغير صحيحة. وهي إلى جانب هذا متعلقة بالقدرتين العقليتين السالفتي الذكر [جوهر الفكر والعقل]. ويتضح هذا في الشروح المستفيضة التي قدمتها في دراستي «Ueber den Satz vom Grunde»، من القسم 21 إلى القسم 26 وكذا القسم 34، حول هاتين القدرتين العقليتين بالأخذ بعين الاعتبار جوهر معرفتنا، الموجود في الاستعمال اللغوي وكتابات كل الأزمان والأمصار. ومن أجل الدفاع عن موقفي هذا ضد العروض

المختلفة لكانط في هذا الإطار، فقد عريت إلى حد بعيد عن الأخطاء التي سقط فيها في تطرقه لهذا الأمر. وحتى وإن كنت أقر بأن لقائمة الأحكام، التي تؤسس نظرية المعرفة الكانطية ـ بل وكل فلسفته ـ، صحة في ذاتها، فإن ما يهمني في هذا الإطار هو ما إذا كان ممكنًا البرهنة على الكيفية التي تظهر بها هذه الأشكال العامة لكل هذه الأحكام من قدرتنا المعرفية والتوفيق بينها وبين التمثل الذي نحمله عنها. سأربط شرحي لمفهومي الفكر والعقل بالمعنى الذي حددته لهما في شروحي السابقة».

* العقل والسيطرة على الآخرين: ما كان شوبنهاور ينتقده بشدة قوية ولا يقبله بتاتًا، هو ذاك الاستعمال الخاص للعقل العملي، المتمثل في استغلاله من أجل مصالح معينة. يقول: «ماذا نقول عن ذاك الذي يستعمل طرقًا ووسائل غير محمودة وبنية سيئة وخبيثة وبتخطيط محكم للحصول على الثروة أو التشريف وكراسي الملك ويهاجم بخبث كامل الدول المجاورة ويسيطر عليها ويصبح بذلك مستعمرًا غاشمًا ولا يفكر في كون عمله غير قانوني، بل لا يخطر على باله بأن عمله غير إنساني، يدمر كل ما قد يكون عقبة أمام تحقيقه أهدافه ولا يحس بالرحمة اتجاه ملايين البشر الذين يدمرهم ويدفعهم للموت وإسالة الدماء، ويقوم في ظل كل ذلك بجزاء أتباعه ومساعديه ويدافع عنهم ولا ينساهم، ويحقق أهدافه بهذه الطريقة. من لا يرى بأن مثل هذا الشخص قد بدأ عمله عن طريق إعمال العقل، وبأنه كان في حاجة إلى فهم كبير لتخطيط أعماله وإلى السيطرة الكاملة للعقل لكي يطبق هذه المخططات، وبأن المطلوب لتحقيق كل هذا كان هو العقل العملي؟». وهذا بالضبط ما دفعه إلى البحث عن حدود العقل كقوة إنسانية وعدم

الاعتراف له بتلك السلطة المطلقة التي تغنت الأنوار بها. بل كان على وعي بأن العقل الإنساني، على الرغم من كل إنجازاته، وفي شقيه العملي والنظري، يبقى ناقصًا ولا يمكن الاعتراف له بالكمال. وقد انتبه إلى نوعين من العقل: العقل النظري والعقل العملي، وحاول التمييز الدقيق بينهما. ميز بالتدقيق بين نوعين من القدرة العقلية: الفهم أو الإدراك والعقل. يتمظهر الإدراك في الأحكام المباشرة لما يتمظهر كأن يتعرف المرء مثلًا على علوم ما أو معرفة مكان إطلاق رمح ما وسرعته وقوته لإصابة هدفه. على العكس من هذا فإن العقل هو القدرة على التفكير عن طريق المفاهيم. يعني تلخيص التمظهرات عن طريق مفاهيم معينة وتصور مفاهيم والتمييز بين المفاهيم. ويميز شوبنهاور بين هذا النوع من التفكير (Dianoiologie) والوجود (Ontologie).

* الشيء في ذاته: يعارض شوبنهاور كانط في اعتباره وجود الشيء في ذاته Ding an sich خارج التجربة، ولهذا السبب لا يمكن معرفته. وعلى الرغم من أنه يتفق مع كانط في كون المرء لا يمكنه التعرف على الشيء في ذاته، لأن المرء لا يرى إلا ما يمكن لحواسه التعرف عليه، فإنه يؤكد بأنه بالإمكان الإحساس بهذا الشيء في ذاته. فبملاحظة ذواتنا مثلًا، يمكننا التأكد من وجودنا وكيفية عيشنا لهذا الوجود. نتعرف في ذواتنا على الإرادة وأشياء كثيرة أخرى. لكن وراء هذا الوعي هناك «الشيء في ذاته» الذي يتجاوز الغرائز الإنسانية والحيوانية، بل هو السبب الذي ليس له أي سبب الذي يوجد وراء قوانين الطبيعة. وبهذا اعتبر شوبنهاور العالم «إرادة» عمياء غير عاقلة، وبهذا يمكن اعتبار شوبنهاور الممثل الرئيس للإرادة الميتافيزيقية.

لكن لا يعتبر العالم بالنسبة له إرادة فقط، بل تمظهرًا كذلك، وبهذا فإنه تمثل وقابل للتمثل من طرف الإنسان. وما يُشكل معرفتنا القبلية لتمظهر العالم هو الزمان والمكان والسببية. ما يتمظهر لنا من العالم تكون له صلاحية وحقيقة بالنسبة لنا فقط، ولا يعتبر شيئًا في ذاته. ليس هناك عند شوبنهاور مُلاحَظ دون مُلاحِظ ولا موضوع دون ذات.

ختامًا، لا يسعني إلا تكرار ما قلته سابقًا، ذلك أن الهدف الرئيس الذي دفعني لترجمة «نقد الفلسفة الكانطية» لشوبنهاور[1] هو فتح نافذة على الفكر الفلسفي لهذا المفكر، الذي لم يصل الساحة الثقافية والفلسفية العربية والإسلامية عنه إلا الشيء القليل، على أمل المساهمة بهذا في إكمال وعينا بالغرب فكرًا وفلسفة وعدم التهريج لهذا الفيلسوف عوض الآخر، بل بأخذ مواقف حاسمة مما روجه ويروجه الغرب عن العرب والمسلمين. أعتقد أن الأهمية القصوى لشوبنهاور بالنسبة لنا تكمن في شيئين متكاملين: هناك من جهة تصديه «للمركزية الأوروبية» ولكل نتائج هذه المركزية على الشعوب والأمم الأخرى. ومن جهة أخرى هناك تمييزه بين العقل العملي والعقل النظري: الأول هو سبب مآسينا، لأن الغرب يطبق دون هوادة هذا العقل في تعامله معنا، ولأن الأغلبية الكبيرة منا لا تعرف ولا تعترف إلا بهذا النوع من العقل، على الرغم من حدوده ومخاطره. أما العقل النظري فإنه وُضِعَ جانبًا في أدبياتنا الفكرية، على الرغم من أنه موجود في

(1) طبعة زيوريخ، **الأعمال الكاملة في عشرة مجلدات**، المجلد الثاني، زيوريخ 1977.

ثقافاتنا إن على المستوى العقائدي أو الفكري. وهو الذي بإمكانه مساعدتنا من أجل التنظير إلى فلسفة الحرية، التي نتوق لها في عالمنا العربي الإسلامي الحالي والقضاء على بؤر التوتر بين المذاهب الدينية والقبلية، مادام المطلوب هو بناء مواطن عربي «عاقل» ومسؤول وعدم الاكتفاء بمحاولات استيراد أنظمة حكم مؤسسة على العقل العملي الاستعماري، مرة لإرضاء المحتل الغاشم ومرة لخداع شعوبنا وهدم أمل «إرادة الحياة» فيها بمس كرامتها واختياراتها.

حميد لشهب

نقد الفلسفة الكانطية

«إن ميزة العبقري الحقيقي، وبالخصوص العبقري، هو الذي يبدأ مهنته بارتكاب أخطاء كبيرة دون عقاب»

فولتير

«C'est le privilège du vrai génie, et surtout du génie, qui ouvre une carrière, de faire impunément de grandes fautes»

Voltaire

من السهل جدًّا البرهنة على الأخطاء الكبيرة في مؤلفات مفكر كبير، عوض تطوير وتكميل هذه المؤلفات. ذلك أن الأخطاء هي الوحيدة التي يمكن رؤيتها في كليتها، لكنها تعتبر في الوقت نفسه الميزة التي تعبر عن عظمة مؤلفها. فأهميتها عميقة وشاسعة، بمعنى أنها تدوم قرونًا عديدة. يؤثر المُؤَلف الكامل لمفكر كبير حقيقي على مجموع النوع البشري، إلى درجة أنه لا يمكن التنبؤ بعدد القرون وبعدد الدول التي يمكن لهذا الفكر التأثير فيها. وقد يكون هذا التأثير سرمديًا، مهما كان الوقت الذي ظهر فيه مُتَعَلِّمًا وغنيًّا، فالعظمة تشبه النخلة التي تعلو على الأرض التي تضرب بجذورها فيها.

لا يمكن لمثل هذا التأثير الواسع والعميق أن يحدث فجأة، بسبب المسافة الواسعة بين العظيم وعموم الناس.

فالمعرفة التي يغرفها ويعرفها ويكتسبها المرء في عمر ما مباشرة من الحياة ومن العالم، لا يمكن أن تصبح مُلكًا للإنسانية بسرعة، لأن هذه الأخيرة لا تتوفر على قوة استقبال كافية، كتلك التي يتوفر عليها المانح لها. وحتى بعد ربح الرهان ضد خصوم عديمي الكرامة، الذين يتنازعون على حياة الرضيع ويحاولون القضاء على خلاص الإنسانية في مهده (كما هو الشأن بالنسبة للحية في ميزان هرقل)[1]، فمن الضروري أن تقوم هذه المعرفة بانعراجات غير محصورة تجنبًا لتأويلات خاطئة والمرور إلى تطبيقات غير مضبوطة؛ كما يجب عليها التغلب على محاولات القضاء عليها بأخطاء قديمة والعيش في صراع إلى أن ينمو بجانبها «فكر» محايد، يستقبل عبر قنوات كثيرة مضمون مصدر تلك المعرفة منذ شبابه ويتمثله رويدًا رويدًا ويوضح فضل ذاك المفكر الكبير، الذي يجب أن يصل إلى الإنسانية. وبهذه الطريقة البطيئة تنمو تربية الجنس البشري، من الرضيع الضعيف والعنيد إلى الإنسان الناضج جسديًّا ولربما عقليًّا. وينطبق هذا على أهمية وقوة التعاليم الكانطية التي ستتعزز مع الوقت، على الرغم من أن روح عصره في ذاك

(1) إ.م: تحكي الأساطير اليونانية القديمة بأن الإله زيوس أحب ألكمينا Alkemene الجميلة، زوجة أمفيتريون Amphitryons. وفي ليلة من الليالي أتاها في هيئة زوجها الذي كان في ساحة معركة ما وضاجعها. وهذا ما سبب في غيرة كبيرة لحيرا Hera زوجة زيويس. وعندما وضعت ألكمينا توأمين من هذه المضاجعة مع زيوس هرقل وإيفكليس، دفعت الغيرة بحيرا إلى إرسال ثعبانين ضخمين إلى مهد الرضيعين ليلًا للقضاء عليهما، لكن هرقل قضى عليهما شنقًا بيديه الصغيرتين القويتين.

الزمان قد غيرت أهمية وجوهر تعاليمه، بفضل قوة هذه التعاليم ذاتها، وهي التي برهنت بهذا على العقل العظيم والحيوي لكانط. لا أريد هنا بأي حال من الأحوال وتحت أية ذريعة كانت استباق الأحداث وتقمص الدور غير الشاكر لـ Kalcha وKassandra. لِيُسمح لي أن أقول، طبقًا لما سبق، أن أعتبر بأن أعمال كانط جد جديدة، في الوقت الذي يرى فيها الكثيرون بأنها قديمة ومُتجاوزة وموضوعة جانبًا ومتروكة وراءهم، كما يزعمون. وهناك من ينتقدها بحدة أو يتجاهلها حتى، متابعو تفلسفهم بشروط الدوغمائية الواقعية ومدرستيها حول الله والروح، كما لو قام المرء في الكيمياء الجديدة بادعاء صحة تعاليم الكيميائيين. زيادة على هذا، فإن مؤلفات كانط لا تحتاج إلى ثَنائي الضعيف لها، لكنها ستمدح مؤلفها سرمديًا، ليس حرفيًا، بل في عموم روحها، التي ستحيا إلى الأبد على الأرض.

إذا ألقينا نظرة على النجاح اللاحق لمؤلفاته، يعني محاولاتها ومنطلقاتها في الميدان الفلسفي، بعد كل هذا الوقت الذي مر عليها، فإن قولًا من أقوال غوته الثاقبة سيتأكد: «كالماء الذي يُضغط من طرف سفينة ما ويَنساب من ورائها بسرعة، فإن الخطأ ينتهي كذلك عندما تضعه العقول جانبًا وتأخذ مكانها ...»[1]. لم يكن ذاك الوقت إلا حقبة تنتمي إلى «قَدَرِ» كل معرفة جديدة وكبيرة وتنتهي كما تنتهي فُقّاعات الصابون، التي تتفرقع في النهاية. بدأ المرء يعي بأن الفلسفة الصحيحة والجادة

---

(1) **الشعر والحقيقة**، الجزء الثالث، ص 521.

لم تتجاوز بعد المكان الذي تركها فيه كانط. على كل حال لا أرى بأن الشيء نفسه وقع بيني وبينه للرجوع إليه مباشرة.

ما أود القيام به في عملي هذا هو تبرير مواقفي فيما يخص ما درسته وما درسه كانط نفسه. وهي مواقف لا تتوافق ومواقفه أو تعارضها حتى. ويعتبر النقاش في هذا الإطار ضروريًا، وحتى وإن كان مضمون سلسلة أفكاري هذه مغاير لسلسلة الأفكار الكانطية، فإنه متأثر بها ويفترضها وينطلق منها بالضرورة. أعترف بأنني مدين في أحسن تطور شخصي لي فيما يخص تصوري للعالم المرئي لأعمال كانط وللتعاليم الهندية ولأفلاطون. ولا يمكنني تبرير نيتي في معارضة كانط إلا بوضع الأصبع على الأخطاء التي وقع فيها في نقط معينة. يعني أنه من اللازم علي التعامل مع كانط بطريقة جدالية وبحزم وبكل ما أوتيت من قوة. وبهذه الطريقة فقط يمكن إظهار الخطأ المتعلق بالتعاليم الكانطية. لا يجب على المرء أن ينتظر مني أن أوسع نقدي ضد كانط على مواطن ضعفه وأخطائه وتعريتها بلطف، إن عرضي هذا سيصبح ضعيفًا ومرتبكًا. مثل هذا اللطف ضروري تجاه إنسان حيوي، لأن الضعف الإنساني والدحض المشروع لخطإ ما، لا يمكن تحمله إلا بالعطف والثناء عليه. إضافة إلى هذا، فإن مفكر قرون عدة، الذي قدم للإنسانية الكثير، يستحق أن يتغافل المرء عن أخطائه ويتجاوزها، لكي لا يؤلمه. إن هذا المفكر الراحل قد تخلص من هذا الضعف، ولا نزاع في مركزه الفكري وسيعمل الوقت على تنقيته وتطهيره من كل مغالاة في المدح ومن كل مغالاة في الثقة. لابد إذن من غض النظر عن أخطائه والحد من أضرارها وطيها مع الزمن. يعني أن ما ركزت

عليه هنا في جدالي ضد كانط هي أخطاؤه ومواطن ضعف تعاليمه. هذا الضعف الذي أعاديه وأقف له دون هوادة بالمرصاد وأعلن الحرب ضده على الدوام ولا أغطيه وأستثنيه، بل أعريه ليظهر للعيان، لكي أقضي عليه بالتمام. وللأسباب المذكورة أعلاه، فإنني لا أشعر لا بظلمي لكانط ولا بعدم شكري له. ولكي أقضي على كل خُبث ظاهري عند الآخرين، فإنني أود، في شعوري الدفين بالاحترام والامتنان لكانط والفكر الرئيس لفكره كما أراه، التطرق لها ولو بعجالة بصفة عامة، ولن أتطرق في هذا العرض العام إلى النقط التي أعارضها فيها إلا فيما بعد. فقد وضح بأن القوانين الموجودة في الوجود هنا، يعني في التجربة المسيطرة بضرورة لا نقاش فيها، لا يمكن تطبيقها لاستنتاج الوجود وشرحه، وبأن صلاحيتها ما هي إلا صلاحية نسبية. يعني استخراجها بعدما يُفترض الوجود هنا والتجربة في العالم بصفة عامة. والنتيجة هي أنه لا يمكن لهذه القوانين أن تكون مرشدنا عندما نريد شرح الوجود هنا وشرح أنفسنا ذاتها. فقد أكد كل الفلاسفة الغربيين السابقين على هذه القوانين المرتبطة بالتمظهرات وتلك المرتبطة بالزمن والفضاء وعلى مبدأ السببية القابع فيها، والذي يؤدي إلى نتائج معينة. وإذا لخصت هذه الأطروحة في أساسها، فإن هذه القوانين ستكون طبقًا لهذا الفهم مطلقة وحقائق أزلية ولن يكون العالم إلا نتيجة لها ومن الضروري حل كل ألغاز العالم طبقًا لها. إن هذه الفرضيات، التي انتقدها كانط تحت اسم «أفكار العقل»، لا تخدم إلا التمظهر وتعاليم المايا Maje، وعالم الظل الأفلاطوني من أجل جعلها أسمى واقع وحيد وتعويضها للجوهر الداخلي الحقيقي للشيء وجعل معرفة هذه الأخيرة

مستحيلة. بكلمة مُقتضبة، القضاء على الأحلام. وقد وضح كانط بأن مثل هذه القوانين والعالم ذاته كمشروط بطريقة معرفة الذات، ينتج عنه كون المرء طالما بحث في توجيهات هذه القوانين وقام باستنتاجات من خلالها، فإنه لن يتقدم في الموضوع الرئيس، يعني في معرفة جوهر العالم في ذاته، باستثناء تقدمه في تصور هذا العالم ولن يتحرك إلا كما يتحرك الفأر في عجلة في قفصه. يمكن للمرء أن يشبه كل الدوغمائيين الذين يعتقدون بأن المرء قد يصل إلى الجزء الأخير للعالم إذا ما مشى على خط مستقيم. لكن كانط غَيَّرَ العالم ووضح بأن المرء لن يصل إلى الجزء الأخير للعالم عن طريق الحركات الأفقية بما أن العالم دائري، لكن هذا الوصول قد لن يكون مستحيلًا عن طريق خطوات عمودية. ويمكن للمرء أن يقول بأن التعاليم الكانطية توحي بأنه يجب البحث عن بداية ونهاية العالم داخلنا وليس خارجنا.

يتأسس كل هذا على التمييز الأساسي بين الفلسفة الدوغمائية والفلسفة النقدية أو الفلسفة المتعالية. ومن أراد توضيح هذا والاستشهاد بمثال من الفلسفة الدوغمائية، فبإمكانه الرجوع باقتضاب إلى نص لايبنتز: «De rerum originatione radicale»، المنشور لأول مرة من طرف إردمان Erdmann، الجزء الأول، ص 147. فقد عرض هنا بوضوح خلق العالم قبليًّا بطريقة دوغمائية واقعية باستعمال البرهانين الأنطلوجي والكوسمولوجي، وعلى أساس الحقيقة المطلقة. واعترف بموازاة هذا، بأن التجربة تتمظهر، وبأنها لا تفهم أي شيء وعليها أن تخرس عندما تتحدث الفلسفة القبلية. وقد ظهرت الفلسفة النقدية

الكانطية كنقيض لهذه الأخيرة، والتي جعلت من الحقيقة الأزلية المؤسسة على هذا البناء الدوغمائي، وإشكاليتها الرئيسة، موضوع البحث في أصل هذه الحقيقة والعثور عليها في رأس الإنسان الذي طور فهمه للعالم الموضوعي انطلاقًا من أشكال تفكيره الدوغمائية. يوجد في الدماغ إذن مقلع الحجر الذي يوفر المادة الخام للبناء الدوغمائي، وبما أنه كان على الفلسفة الدوغمائية تجاوز الحقيقة الخالدة، التي أسست عليها كل الدوغمائية، ولكي تجعل منها موضوع دراسة البحث هي نفسها، فإنها قد أصبحت فلسفة متعالية . ونتيجة هذا هو أن العالم الموضوعي، كما نعرفه، لا ينتمي إلى جوهر الشيء في ذاته، لكنه تمظهر محض فقط لهذا العالم، مشروط بكل الأشكال القبلية التي توجد في فكر الإنسان (يعني في دماغه)، والذي لا يمكن المحافظة عليها إلا كتمظهرات.

حتى وإن كان كانط لم يصل إلى معرفة كون التمظهر هو تصور للعالم وللشيء في ذاته هو الإرادة، فإنه أظهر بأن العالم المتمظهر/الظاهر مشروط بالذات وبالموضوع، وبعزل الأشكال العامة لهذين الأخيرين، فإنه وضح بأن المرء لا يعرف هذه الأشكال انطلاقًا من الموضوع فقط، لكن أيضًا انطلاقًا من الذات. لكنه لا يرى مجموع قوانينها، لأن هذه الأخيرة مضمرة بين حدود الذات والموضوع. ويستنتج بأن التركيز على هذه الحدود لا يوصل المرء لا إلى داخل الذات ولا إلى داخل الموضوع. والنتيجة هي أنه لا يصل إلى معرفة جوهر العالم ولا جوهر الشيء في ذاته.

إنه لا يستخرج الشيء في ذاته بطريقة صحيحة، كما

سأوضح فيما بعد، لكن عن طريق تباين، كان على الدوام سببًا في الهجوم على القسم الرئيس من فكره. لم يتعرف على إرادة الشيء في ذاته بطريقة مباشرة، لكنه قام بخطوات كبيرة من أجل معرفتها، بتأكيده على السلوك الأخلاقي الإنساني المهم، والذي لا مناقشة فيه، بطريقة مغايرة باعتباره غير تابع لقوانين التمظهر، لكن كشيء يمس مباشرة الشيء في ذاته. وهذا هو الشيء الثاني في فضله على الفلسفة.

أما فضله الثالث فيكمن في هدمه الكامل للفلسفة الحدسية، والتي حددها بصفة عامة في فلسفة آباء الكنيسة، بداية مع أغسطين وإلى ظهور حقبة كانط. ذلك أن الخاصية الأساسية للمدرسية هي ما عبر عنه تيनامان Tennemann[1] بطريقة صحيحة عندما اعتبر وصاية رجال الدين على الفلسفة، التي لم يبق لها أي شيء باستثناء تبرير وتزيين العقائد الدينية الأساسية، التي يعترف بها المدرسيون الحقيقيون إلى سواريس Suarez بطريقة غير مجوفة، وقد تبعهم الفلاسفة اللاحقون في الاتجاه نفسه بدون وعي أو دون الاعتراف بها. يحدد المرء الفلسفة المدرسية قرنًا من الزمن قبل ديكارت. ومعه تبدأ حقبة حرة جديدة كليًّا بداية مع كل الباحثين في المعتقدات الدينية المستقلين الوضعيين. في الواقع، لا يمكن إرجاع هذا إلى ديكارت ومن جاء من بعده،

(1) إ.م: ولد فيلهيلم غوتليب تيناماان **Wilhelm Gottlieb Tennemann** يوم 7 كانون الأول/ ديسمبر 1761 في كلاينبريم باخ وتوفي يوم 30 أيلول/ سبتمبر 1819 في ماربورغ. كان فيلسوفًا ألمانيًّا، متخصصًا في تاريخ الفلسفة. ألف مجلدات في تاريخ الفلسفة، حظيت باعتراف المهتمين بهذا الميدان، وأعيد نشرها عام 2010.

لكن لم يكن هذا إلا مظهرًا وفي كل الأحوال توقًا له. لقد كان ديكارت مفكرًا كبيرًا وقد أعطى الكثير بالنظر إلى زمانه. لكن إذا وضع المرء هذا الأمر جانبًا، وإذا حكم المرء عليه انطلاقًا من ادعائه تحريره للفكر من كل عقال وتمجيد حقبة جديدة، ادعت استقلالية الباحث، فإن المرء سيجد بأن شكه وبكل جدية يوحي بأنه تخلص من كل القيود السابقة عليه ورمى بالخيمة بمن فيها. لكنه لم يقم بذلك إلا ظاهريًا، لأنه قبل هذه القيود قَبِلَ الخيمة ومن فيها من بعد، بل تشبث بها بكل قواه. وهذا ما قام به من جاء من بعده باستثناء كانط. ويعبر المقطع الشعري التالي لغوته عن هذا بكل وضوح:

يظهر لي، وليُسمح لي
بأنه صرصار بأرجل طويلة
يطير ويغني أثناء طيرانه
ويغني فوق العشب أغنيته القديمة

كان لكانط أسبابه لكي يوهم بأنه يفكر بالطريقة نفسها وفي التحليق الذي اعترف المرء له به، لأن المرء كان يعرف بأنه سيرجع للأرض. وقد أصبح هذا التحليق هذه المرة معه طيرانًا. ولم يعد للذين بقوا على الأرض أي شيء يمكنهم عمله باستثناء مشاهدته دون إمكان القبض عليه. أقدم كانط إذن عن طريق فلسفته على هدم كل التعاليم والاعتقادات غير القابلة للبرهنة والتي حاول المرء البرهنة عليها دون نجاح. فقد حصلت الثيولوجيا التأملية والسيكولوجيا المرتبطة بها على الضربة القاضية. ومنذ ذلك الحين اختفت من الفلسفة الألمانية. ولا

يجب على المرء السقوط في الخطأ والاعتقاد بأن لها أي تأثير يُذكر بالمحافظة هنا أو هناك على بعض التسميات، بعدما تخلى المرء عن الأمر [يعني الفلسفة التأملية والسيكولوجيا المرتبطة بها] أو اهتمام أي أستاذ فلسفة ضعيف بها ممن يضع احترام أستاذهم بين أعينهم ويترك الحقيقة تبقى حقيقة. وتقاس أهمية فضل كانط في هذا الإطار بالنظر إلى تأثير تلك التعاريف التي أتى بها في هذا الميدان على العلوم الطبيعية وعلى الفلسفة وأَخْذِها بعين الاعتبار حتى من طرف أشهر المؤلفين في القرن السابع عشر والثامن عشر. يلاحظ المرء في مؤلفات العلوم الطبيعية في ألمانيا، بعدما دخل تغيير اللهجة والخلفية الميتافيزيقية مع كانط، بأن ما كان الأمر عليه قبله، يشبه ما هو الأمر عليه في إنكلترا حاليًا. ولفضل كانط هذا علاقة بما كان رائجًا قبله في التركيز على التأمل المستمر على قوانين التمظهر ورفع هذا الأخير إلى مستوى الحقيقة وانطلاقًا من هذا اعتبار التمظهر الزائل لجوهر العالم. بكلمة مقتضبة، كان الفضل الأكبر لكانط هو القضاء على حماقة التركيز على التأمل الواقعي في كل الفلسفات السابقة عليه، سواء في العصر القديم أو العصر الوسيط أو العصر الحديث. فبيركلي Berkely، وقبله مالابرانش Malebranche، الذي تعرف على الشيء نفسه بطريقة أحادية وخاطئة، لم يستطع الهدم، لأن هجومه اقتصر على نقطة فقط. فقد تحفظ كانط من مساعدة المنظور المثالي الأساسي، الذي كان رائجًا في كل آسيا غير المسلمة وجوهريًا في كل الدين، للسيطرة على الفلسفة في أوروبا على الأقل. إذن، قبل كانط كنا في الزمن والآن فإن الزمن فينا.

دُرست الأخلاق من طرف الفلسفة الواقعية أيضًا انطلاقًا من قوانين التمظهر، والتي كانت تعتبرها صحيحة بطريقة مطلقة بالرجوع إلى الشيء في ذاته. أسست هذه الأخلاق إذن على مفهوم الكمال من طرف فلسفة السعادة، المرتبطة بإرادة صانع هذا العالم، وهي فلسفة فارغة ودون موضوع، ذلك أنها تعبر عن علاقة، تتلقى معناها من طرف الأشياء التي تُطبق عليها، بحيث إن «الوجود الكامل» لا يعني شيئًا آخر باستثناء «المطابقة مع مفهوم ما مُعطى ومُشترط»، الذي يجب إقامته قبليًا، وبدون هذا يكون الكمال رقمًا غير مُعرف والنتيجة هي أنه لا يعني شيئًا إذا ما تم التعبير عنه على انفراد فقط. إذا أراد المرء مثلًا أن يجعل من مفهوم الإنسانية فرضية خرساء ومحاولة جعله عن طريق هذا مبدأ أخلاقيًا يتوق إلى الإنسانية الكاملة، فإن المرء لا يقول بهذا إلا «يجب على الإنسان أن يكون ما يجب عليه أن يكونه».

فـ«الكمال» هو إذن تقريبًا مرادف لـ «كامل العدد»، بحيث إنه يقول في حالة معينة، أو في الفرد، بأن كل المحمولات، الموجودة في خاصية المصطلح تكون موجودة فيه. وبهذا فإن مصطلح «الكمال» عندما يُستعمل بطريقة مجردة، لا يعدو أن يكون إلا كلمة فارغة وثرثرة لـ «أكمل وجود». ولا يعتبر هذا إلا ثقلًا لغويًا. ولهذا السبب فإن مفهوم «الكمال» ومفهوم «عدم الكمال» كانا عملة رائجة في القرن الماضي. أكثر من هذا كان العجلة التي كان يدور من حولها كل الأخلاقيين تقريبًا وكل السيكولوجيين. استعملهما كل واحد، إلى حد أنهما أصبحا فارغين. وحتى أهم مفكري ذاك الوقت كليسينغ Lessing مثلًا غرق في أخلاق «الكمال» و«عدم الكمال». كان على كل رأس مفكرة أن تحس بالظلام لأن هذين المفهومين لا يحتويان على

أي مضمون إيجابي، على اعتبار أنه ـ وككل العلامات الجبرية ـ يعني في المطلق علاقة ما فقط. كما قيل من قبل، ميز كانط أهمية الأفعال الأخلاقية عن التمظهر وقوانينه وأظهر للكل بأن الشيء في ذاته المباشر يمس الجوهر الداخلي للعالم. وأكد بأن هذا الأخير، يعني الزمن والفضاء وكل ما يملؤهما، والمنضمة فيهما طبقًا لقوانين سببية، ما هما إلا جزءًا من حلم دون وجود.

تمثل هذه الأمثلة القليلة شهادة على اعترافي بالفضل الكبير لكانط، وبما أن العدل الحق يفرض تذكر من له فضل علينا، فإنني سأمر الآن لإزاحة الغطاء عن أخطائه دون نية الإساءة له.

إذا كان الاجتهاد الفلسفي الكبير لكانط مرفوقًا بأخطاء كبيرة كذلك، فإن هذا الأمر لا يمكن قياسه إلا تاريخيًا. فحتى وإن كان كانط قد أحدث ثورة كبيرة في الفلسفة ووضع حدًّا بطريقة ما للعصر الوسيط، الذي دام أربعة عشر قرنًا، وبدأ بهذا عن جدارة حقبة فلسفية جديدة، فإن النجاح المباشر لدخلته الفلسفية قد كان سلبيًا فقط وليس إيجابيًا، لأنه لم يبن نسقًا فلسفيًا جديدًا، كان بإمكان أتباعه التمسك به. فالكل لاحظ بأن هناك شيئًا كبيرًا قد حصل، لكن لا أحد عرف ما هو هذا الشيء بالضبط. رأوا بالفعل بأن كل الفلسفة التي وصلتهم عن العصر الوسيط كانت حلمًا بدون ثمار، استيقظ منه العصر الحديث، لكنهم لم يعرفوا بأي حبل كان بإمكانهم التشبث. وبهذا ظهر فراغ كبير وحاجة ملحة، أكدت حماس الجمهور العريض للمفكرين، ودفعت بالكثير منهم، ليس بدوافع وأحاسيس قوة داخلية (التي أفصحت عن نفسها في وقت غير لائق كما كان الأمر عند سبينوزا)، إلى القيام بمحاولات مختلفة عديدة، منها الغث ومنها السمين. وقد

وجدت هذه المحاولات آذانًا صاغية وحظيت باهتمام جمهور كبير، كما هي العادة في ألمانيا عند ظهور فكر جديد.

تم الرجوع في ذلك الوقت إلى الطبيعة عندما تمت تلك الثورة الكبيرة التي غيرت وجه الأرض. فقد تغير البحر والأرض وعُبد الطريق بذلك إلى أعمال خلاقة جديدة. تكسرت المقاومة القديمة ضد الطبيعة، وهي مقاومة كانت تحاول ترك الأشياء في تناغم، وظهرت تنظيمات جديدة كثيرة وكبيرة وغريبة لم تكن متناسقة لا داخليًّا ولا مع تنظيمات أخرى، لكنها لم تدم طويلًا، على الرغم من وجود بقايا لها إلى زمننا هذا، أتت بتنظيم جديد للطبيعة. وكما نعرف، فإن الفلسفة قد عرفت الأزمة نفسها التي عرفتها العلوم في ذلك الوقت. وكما يعرف الجميع فقد كان كانط هو من أدخل هذا الرعب العارم في الفلسفة. لكن فضله على الفلسفة وعلى الفلاسفة لم يكن كاملًا، بل مُرفقًا بأخطاء معينة، وكان أحاديًّا وسلبيًّا في تفكيره. وهذا ما نود البرهنة عليه الآن.

نود في البداية توضيح الأسس الفكرية التي بُنِيَ عليها «نقد العقل الخالص» عند كانط. انطلق من الفلسفة الدوغمائية التي سبقته، مفترضًا التالي:

1. إن الميتافيزيقا هي علم يهتم بكل ما هو خارج الطبيعة.
2. لا يمكن الوصول إلى التجربة من أسس تجربة نستخلصها من التجربة ذاتها، لكن يجب الرجوع إلى ما قبل التجربة، يعني باستقلال عن التجربة، للوصول إلى تجربة ممكنة Prolegomena 1.
3. توجد في معرفتنا مبادئ من نوع يفهمها الإنسان كمعارف العقل الخالص.

إلى هذا الحد يمشي كانط طبقًا لما مشى عليه من سبقه، لكنه يفارقهم. يقول السابقون عليه: «إن هذه المبادئ أو معارف العقل الخالص هي تعبير عن الإمكان المطلق للشيء، إنها معارف أزلية، وهي مصدر للثيولوجيا. إنها توجد فوق نظام العالم كما كانت القسمة أو القدر Fatum يوجد فوق آلهة القدماء.

يقول كانط: «إن هذه المبادئ أشكال لعقلنا فقط، قوانين، ليس لوجود الأشياء، ولا يمكنها بهذا تجاوز إمكان التجربة»، التي أُهملت طبقًا للفصل الأول لكتابه: «نقد العقل الخالص». ذلك أن قبلية هذه الأشكال المعرفية، والتي لا يمكن أن تتأسس إلا على الأصل الذاتي لها، تحرمنا دائمًا من معرفة جوهر الشيء في ذاته، وتجعلنا نقتصر على عالم مكون من التمظهرات فقط، لنتعرف بهذه الطريقة على الأشياء كما يجب أن تكون بَعْدِيًّا وليس قَبْلِيًّا. وانطلاقًا من هذا فإن الميتافيزيقا مستحيلة، وسيأخذ نقد العقل الخالص مكانها. وبهذا يكون كانط قد نجح في هدم الدوغمائية القديمة، وكان على الدوغمائيين من بعده المشي في طريق جديد، بالمقارنة مع من سبقهم، للبرهنة على تأكيداتهم اتجاه النقد الكانطي لها كما سأوضح ذلك.

بعد تفحص متأنٍّ لبرهان كانط هذا، يكون ضروريًّا الاعتراف بأنه قد سقط في أول فرضياته فيما يُسمى الحلقة المغلقة petitio principii. ويتضح هذا في جملة نجدها خاصة في Prolegomena، الجزء الأول: «لا يحق لمصدر الميتافيزيقا أن يكون تجريبيًّا. لا يُسمح لمبادئها ولمصطلحاتها الأساسية الانطلاق من التجربة، سواء داخليًّا أو خارجيًّا». لم يقل كانط للبرهنة على هذه الأطروحة الأساسية شيئًا آخر غير البرهان الإيثيمولوجي الاشتقاقي

لكلمة ميتافيزيقا. والواقع أن الأمر على هذا الشكل: يقدم العالم ووجودنا ذاته نفسهما كسر. ويفترض كانط دون مناقشة بأن حل هذا اللغز لا يمكن أن ينتج عن الفهم العميق لهذا العالم، لكن يجب البحث عنه في شيء مخالف عنه تمامًا (وهذا ما سماه بـ «خارج إمكان أية تجربة». يجب في رأيه إبعاد كل معرفة مباشرة عن كل حل (ويعني هذا عنده كل تجربة ممكنة سواء أكانت داخلية أو خارجية)، والبحث عنها بطريقة غير مباشرة عن طريق مفاتيح مبادئ نظرية قبلية عامة. فبعدما غلق المرء بهذه الطريقة المصدر الرئيس للمعرفة، وغلق بهذا الطريق المستقيم المؤدي للحقيقة، لا يحق له التعجب من كون المحاولة الدوغمائية لم تنجح وكون كانط لم يستطع تقديم ضرورة عدم نجاحها هذا، لأنه اعتبر الميتافيزيقا والمعرفة القبلية شيئًا واحدًا. كان عليه أن يبرهن قبل كل هذا بأن حل سر العالم لا يمكن أن يكون انطلاقًا من العالم ذاته، بل يجب البحث عنه خارج العالم بالوصول مثلًا إلى مؤشرات الأشكال القبلية التي يعنيها. وطالما أن المرء لم يبرهن على هذا، فلا مجال لحشو أهم وأصعب المهام وأهم مصدر للمعرفة والتجربة الداخلية والخارجية والعمل بأشكال فارغة من كل مضمون. بالنسبة لي، فإن حل لغز العالم، لابد أن ينطلق من العالم ذاته ولا تتمثل مسؤولية الميتافيزيقا في التخلي عن التجربة التي يوجد فيها العالم، بل فهم هذه التجربة في أساسها، بما أن التجربة، سواء الداخلية أو الخارجية، هي المصدر الرئيس لكل معرفة. ويكمن حل سر العالم في وصل التجربة الخارجية بالتجربة الداخلية ضمن حدود معينة لطبيعتنا النهائية. وبهذا يكون بالإمكان الوصول إلى فهم صحيح للعالم، لكن دون إمكان الوصول إلى توضيح نهائي لإشكالية وجوده. أتموضع شخصيًا في مفترق الطرق بين الدوغمائية

القديمة، التي تدعي تعاليمها معرفة كل شيء، وشك النقد الكانطي. فقد استعرضت في كتابي Data und Materia الحقائق المهمة التي اكتشفها كانط، وهي حقائق صدمت الأنسقة الميتافيزيقية القديمة وأحيل هنا إلى الفصل 17 من هذا الكتاب، المجلد الثاني، لأننا سنهتم فيما سيأتي بجزئيات فكر كانط.

يتميز فكره بقوة فكرية لا نظير لها ويعبر عن روح عالية ويمكن القول بأن خاصيته الفكرية الأساسية تتمثل في صلابة براقة، ذلك أنه يحدد مفاهيمه بدقة بالغة قبل استعمالها بحرية كبيرة تدهش القارئ. ونجد الصلابة البراقة نفسها عند أرسطو، على الرغم من أن هذه الصلابة بسيطة جدًّا. لكن عروض كانط كانت غير مفهومة وغير محددة وغير كافية وإلى حد ما غير واضحة. وما يشفع له هو أن مواضيع دراساته كانت جد صعبة وكان فكره عميقًا جدًّا. لكن من يكون واضحًا بصورة أساسية ويعرف حق المعرفة ما يفكر فيه وما يريده، سوف لن يكتب بطريقة غير واضحة ولن يستعمل مفاهيم غير محددة بما فيه الكفاية للتعبير بها والبحث عن مصطلحات معقدة جدًّا حتى في اللغات الأجنبية للاستمرار في استعمالها، كما قام كانط بذلك برجوعه إلى اللغات القديمة وخاصة إلى الفلسفة المدرسية، حيث استعار كلمات وتعابير لربطها بأهدافه كما هو الشأن مثلًا في تعبير «الوحدة المركبة المتعالية للإدراك بالترابط» و«وحدة التركيب» بصفة عامة، في الوقت الذي كان بالإمكان فيه الاكتفاء بـ «الالتحام Vereinigung». ويفرض مثل هذا الاستعمال اللغوي على المستعمل توضيح المصطلحات من جديد في كل مرة استعملها فيها، كما هو الشأن بالنسبة لكانط في مصطلحات مثل الفهم

والأصناف والتجربة وغيرها كثير. لم يكن عليه إذن تكرار نفسه باستمرار وترك اللاوضوح للمرة المئة في فكره في أماكن معينة من عروضه، بل كان عليه أن يصبح واضحًا أكثر وعميقًا وخلاقًا للتعبير عن رأيه. وكما قال ديكارت في رسالته الخامسة: «quo enim melius rem aliquam concipimus eo magis determinati sumus ad eam unico modo experimendam». إن أكبر سلبية لأماكن معينة من عروض كانط الغامضة كانت هي إعطاء الإحساس للقارئ بأنه كان يقلد vitiis imitabile. كان من الضروري على المستمع أن يرى بأن غير الواضح لم يكن يعني الفارغ من المعنى، ذلك أن الفارغ من المعنى كان يختبئ وراء العروض الغامضة. وكان فيخته Fichte أول من سار على درب كانط في استعمالاته اللغوية وتبعه شيلينغ Schelling. لكن كان هناك شخص آخر تجاوزهما في رجوعه لمثل هذا الاستعمال اللغوي الفارغ من أية روح ومن أي فن للخطاب وكانت له أكبر وقاحة لنشر اللامعنى والصياغة بمفردات خالية من أي معنى، لا نجدها إلا في مصحات الحمقى. نعني هنا هيغل، الذي استعمل بدون هوادة مثل هذه اللغة كأداة لنشر ذاك النوع من السر التصوفي لم يسبق له مثيل وبنجاح منقطع النظير، بحيث إنه كان يظهر للآخر كشيء مدهش، على الرغم من أنه لم يكن إلا مؤشر الغباوة الألمانية. وقد تطرق جون بول Jean Paul[1] لهذا الأمر في مقطع مسرحي له تحت عنوان: «التكريم الكبير للحماقة الفلسفية» في

(1) إ.م: اسمه الكامل هو يوهان بول فريديرك ريختر، كاتب وروائي ألماني ولد في 21 آذار/مارس 1763 وتوفي يوم 14 تشرين الثاني/نوفمبر 1825 في بيروص بألمانيا. يتموضع أدبيًا بين القديم والرومانسية. كان معجبًا بجون جاك روسو.

مسرحيته: «المدرسة الأخلاقية الموازية» وكتب غوته Gothe في مقطعه الشعري في الإطار نفسه:

«يثمن المرء ويُدَرسُ دون مضايقة
من يريد الانشغال بالحمقى؟
عادة ما يعتقد الإنسان، عندما لا يسمع إلا كلمات
بأنه من اللازم أن تكون تعني شيئًا ما».

لنرجع إلى كانط إذن. لا يمكن للمرء أن يخفي بأنه كان يحن في سذاجته، لكن ببراعة وبصراحة للتنوع الكبير للعصر القديم. ليس لفلسفته أي تشابه بالبناء الفني المعماري الإغريقي، الذي يقترح علاقات هندسية كبيرة وبسيطة تشد النظر. بل إن فلسفته تذكر بالفن المعماري الغوتي Gotisch، ذلك أن أحد أهم خاصيات الفكر الكانطي هي ميوله إلى التماثل Symmetrie[1]، الذي يفضل التعددية في التنظيم وتكرار النظام في عدم النظام، كما نجد ذلك في الكنائس الغوتية. يمارس كانط إذن هذا الأسلوب إلى حد اللعب، على الرغم من أنه يميل جدًّا إلى حب الحقيقة بعنف شديد، ليتمكن من التعامل معها، كما عمل عمال الحدائق القدامى مع الطبيعة باهتمامهم بصفوف الأشجار المتناسقة. وسأهتم بهذا الأمر فيما يخص كانط في التالي.

بعدما عالج كانط الفضاء والزمن في معزل عن بعضهما البعض وانتهى منهما إلى ملء العالم الذي نعيش فيه بهما بكلمات لا تدل على أي شيء: «إن المضمون التجريبي للتمظهر

(1) التناظر أو التناسق.

معطى لنا»، يصل بسرعة وبقفزة نوعية إلى الأساس المنطقي لكل فلسفة، إلى سبورة/لوحة/ قائمة الأحكام. ويستنتج من هذه الأخيرة مجموعة/دزينة من الأصناف المتناسقة تحت عناوين أربعة مختارة، والتي أصبحت بعد ذلك الحقل الغني بالنسبة له، حيث حشا بعنف كل أشياء العالم وكل ما يوجد في الإنسان، دون العزوف عن أي عنف وعن أي تناقض، لكي يكرر التماثل في كل مكان. وأول ما استنتجه من هذا التماثل هو القائمة الفيزيولوجية الخالصة للأسس العلمية العامة، يعني أكسيومات التمظهر وإسراعات الوعي بها وتشبيه التجربة وفرضيات الفكر التجريبي بصفة عامة. ويُعتبر هذان الأساسان من الأسس السهلة (أكسيومات التمظهر والتوقعات)، ويُنتج كل واحد منهما بطريقة متناسقة ثلاثة فروع. سُميت الأصناف البسيطة مفاهيم، وسميت أسس العلوم التجريبية أحكامًا. ونتيجة تصوره التماثلي هذا كانت مفاتيح سلسلة برهانية، قام بها من جديد بطريقة تماثلية وبرتابة. فكما انبثقت التجربة للفهم/للعقل Verstand بكل أسسها القبلية بتطبيق الأصناف على الحواس، فإن تطبيق الاستنتاجات على الأصناف، التي تعتبر موضوع العقل الذي يبحث عن مبدأ الضرورة Unbedingt، انبثقت فكرة العقل. ويشتغل هذا الأخير بالطريقة التالية: إن الأصناف الثلاثة للعلاقة Relation تُنتج ثلاثة أنواع من الفرضيات الأساسية فقط، كثلاث بيضات يحضنُ العقل فيها فكرة معينة. يعني أن الأصناف تولد فكرة الروح Seele وتولد فكرة العالم من الصنف الافتراضي وفكرة الله من الأصناف الطباقية disjunktiv. ويتكرر تماثل سبورة الأصناف في فكرة العالم من جديد، بتقديم عناوين أربعة لأطروحات أربع لكل منها نقيض Antithese.

نثمن كثيرًا صراحة هذا التجميع/التمازج/الدمج Kombination الكبير، الذي انبنت عليها هذه العمارة الدقيقة، وهو تثمين يخص كذلك أساسها وأجزاءها، لكن لابد من الملاحظات التالية:

من المدهش كيف أن كانط، ودون تفكير عميق، يتبع طريقه وطريقة تطبيق تماثله/تناظره وينظم كل شيء طبقًا له دون أن يأخذ بعين الاعتبار مواضيع دراسته. سأوضح أكثر هذا الأمر: بعد أخذه للمعرفة الحدسية بعين الاعتبار في الرياضيات فقط، فإنه لم يهتم قط بالمعرفة الحسية/الظاهرية الموجودة في العالم أمامنا، بل تمسك بالتفكير المجرد فقط، وهو تفكير يأخذ معناه وأهميته من العالم الملاحظ، وهو عالم مهم بصورة لانهائية، وعام، ومليء بالمضامين بالمقارنة مع الجزء المجرد لمعرفتنا. لم يميز كانط بوضوح في أي مكان، وهذا شيء بالغ الأهمية، بين المعرفة الحسية والمعرفة المجردة، وبهذا فإنه، وكما سنرى فيما بعد، سقط في تناقضات من الصعب حلها. فبعدما انتهى من تأسيس كل العالم الحسي بعبارات لا دلالة لها: «إنه معطى لنا»، فإنه يجعل، كما رأينا، من القائمة المنطقية للأحكام حجر الأساس لبنائه. ولم يركز هنا كذلك ولو للحظة على ما كان أمامه. فأشكال هذه الأحكام هي بطبيعة الحال كلمات وكلمات صلة. كان عليه أن يتساءل إذن في أول الأمر ماذا تعني هذه الكلمات مباشرة، ذلك أنه اكتفى فقط بتسميتها مفاهيم. وكان السؤال الثاني الذي كان عليه طرحه يتعلق بجوهر المفاهيم ذاتها. ومن خلال الجواب عنها كان بإمكانه أن يجد نوع العلاقة التي تحكم المفاهيم والتصورات الحسية التي يوجد فيها العالم. وبهذا

كان من الممكن التمييز بين الملاحظة والتفكير، ليس كملاحظة محضة وشكلية مُسبقة، بل كي يصل مضمونها وملاحظاتها التجريبية إلى الوعي. كان من الممكن إذن معرفة أية قسمة للفهم في هذا الأمر، وبالتالي معرفة ما هو الفهم وما هو العقل، الذي قام بنقده. ما يثير الانتباه في هذا الإطار هو أنه لم يحدد ولو مرة بما فيه الكفاية مفهوم العقل، بل يعطي مناسباتيًّا كل مرة كان ذلك ضروريًّا شروحات غير كاملة وغير صحيحة له، في تناقض تام مع قواعد ديكارت. في ص 11 و24 من «نقد العقل الخالص» مثلًا، يقول عن العقل بأنه ملكة/ قدرة Vermögen المبادئ القبلية، بينما يقول عنه في ص 299 ـ 356 بأنه ملكة المبادئ في مقابل الفهم، الذي يعتبر ملكة القواعد. ويدفع هذا المرء إلى الاعتقاد بأن الفرق بين المبادئ وبين القواعد هو كالفرق بين السماء والأرض، لأنه من الجائز افتراض قدرة معرفية خاصة بكل منهما. يكمن هذا التمييز الكبير في كون كل ما يعرف قبليًا انطلاقًا من الملاحظة الخالصة أو انطلاقًا من أشكال الفهم هي قواعد، وكل ما يعرف انطلاقًا من التعاريف القبلية هي مبادئ. وسنرجع إلى هذا التمييز الاعتباطي في الدياليكتيك. وفي ص 336 ـ 386 نقرأ بأن العقل هو القدرة على الاستنتاج، ويوضح الحكم الخالص مرات متعددة (ص 69 ـ 94) باعتباره موضوعًا للفهم. ولا يقول من خلال هذا في الواقع إلا كون الحكم هو موضوع الفهم، طالما كان أساس الحكم تجريبيًّا، متعاليًا، أو ميتامنطقيًّا[1]، لكن إذا كان

(1) كانط، **بحوث حول إشكالية السبب/الأساس**، جزء 31، ص 32، 33.

الاستنتاج يوجد في منطقنا، فإن نوعًا خاصًا من القدرة المعرفية هي التي تكون نشيطة، ويتعلق الأمر بالعقل. أكثر من هذا فإن كانط يقول في ص 303 ـ 360 بأن الاستنتاجات المباشرة لإشكالية النظرية Satz ما هي إلا موضوع الفهم وبأن تلك التي تستعمل من طرف مفهوم ما تُبنى من طرف العقل، ويعطي في هذا لإطار مثال الفرضية التالية: «كل الناس معرضون للموت»، والنتيجة هي: «بعض الموتى هم بشر»، وهي نتيجة مستنتجة من طرف الفهم الخالص فقط. في المقابل فإن الفرضية القائلة بأن: «كل العلماء معرضون للموت» تتطلب قدرة مغايرة تمامًا، ألا وهي العقل. كيف كان بإمكان مفكر كبير من عيار كانط تأكيد مثل هذا؟ في ص 553 ـ 581 يصبح العقل شرط المحافظة على السلوكات التعسفية الاعتباطية، أما في ص 614 ـ 642، فإنه يتمثل في وجوب إعطاء دلائل على تأكيداتنا وفي ص 643 ـ 644 وص 662 ـ 671، فإن العقل يتمثل في جعل مفاهيم الفهم أفكارًا. فالطريقة التي يفهم بها الفهم وتحدد المواضيع (ص 646ـ674)، هي الطريقة نفسها التي تُستنتج بها قُدرة التمييز بين الخاص والعام.

يحدد كانط الفهم Verstand دائمًا من جديد كذلك في سبعة أماكن في «نقد العقل الخالص». إنه في ص 51 ـ 75 القدرة على استخلاص التصورات وهو في ص 60 ـ 94 القدرة على الحكم. يعني القدرة على التفكير والتعرف على شيء ما عن طريق المفاهيم. وفي ص 137 للطبعة الخامسة لـ «نقد العقل الخالص»، فإن الفهم هو القدرة على المعرفة. أما في ص 132 ـ 171 فإنه يعتبره قواعد. ويقول في ص 158 ـ 197 «إنه ليس

فقط قدرة القواعد، لكنه مصدر المبادئ، التي تخضع لها كل القواعد». وعلى الرغم من ذلك فإنه يقابل الفهم والعقل، لأن هذا الأخير هو وحده قدرة المبادئ. ويحدد الفهم في ص 160 ـ 199 كقدرة المفاهيم، في الوقت الذي نجد أنه يعتبره في ص 302 و359 وحدة التمظهرات عن طريق القواعد.

لست في حاجة للدفاع عما عرضته هنا من شروح قائمة وعميقة ومحددة وبسيطة ومفهومة من طرف لغات كل الشعوب في كل الأزمنة لنوعين من قدرات المعرفة ضد ما قدمه عنهما كانط من فهم غامض. لم أقدم هذا إلا للبرهنة على انتقادي له على تشبثه بنسقه المنطقي التماثلي/التناظري، دون تأمل موضع دراسته بما فيه الكفاية.

لو كان كانط، كما قلت سابقًا، قد تفحص جيدًا إلى حد يمكن معرفة هذين النوعين المختلفين من القدرة المعرفية، ذاك الذي يميز البشرية وذاك الذي يسمى في الاستعمال اللغوي لكل الشعوب ولكل الفلاسفة عقلًا وفهمًا، فإنه كان بإمكانه التمييز دون عناء بين العقل النظري والعقل العملي للمدرسية، وجعلهما مصدرًا لكل سلوك أخلاقي. كان على كانط كذلك تفحص مدلول المفهوم قبل أن يجعل من مفاهيم الفهم (التي يفهمها جزئيًا كأصناف وكمفاهيم عامة) ومفاهيم العقل (ما يسميه بالأفكار) بكل حرص أداة لفلسفته، ذلك أن الأمر يتعلق في هذه المفاهيم بصلاحيتها وتطبيقها ومصدرها فقط. لم يهتم قبل أن يجعل من مفاهيم الفهم لسوء الحظ بكل هذا، وهذا ما حدا به للخلط/للمزج بين المعرفة الحسية والمعرفة الصورية. وهذا ما سأبرهن عليه فيما سيأتي. ويمكن ملاحظة القصور نفسه فيما

يتعلق بمفاهيم أخرى، ذلك أنه لم يعرف بما فيه الكفاية التمظهر، التفكير، المفهوم، العقل، الفهم. ماذا كان يعني بالموضوع الذي أميزه أنا شخصيًّا عن التمثل/التصور؟ ما هو الوجود هنا؟ ما هي الذات؟ ما هي الحقيقة، الظاهر، الخطأ؟ اكتفى إذن دون تفكير ودون تأمل بمخططه المنطقي وتناظره، ذلك أن جدول الأحكام هو عنده مفتاح كل الحِكَم.

قلت فيما سبق بأن الفضل الكبير لكانط كان هو تمييزه للشيء في ذاته، وقرر بأن كل العالم هو تمظهر، وبهذا أسقط عن قوانين التمظهر كل صلاحية وعزاها لشيء فوقها. وما يثير الانتباه هنا هو أنه لم يستخرج الوجود الظاهري النسبي من الحقيقة البسيطة القريبة التي لا يمكن نفيها، والمتمثلة في قوله: «لا يوجد هناك موضوع دون ذات» kein Objekt ohne Subjekt. وبهذا قدم الموضوع أصلًا، لأنه لا يوجد إلا في علاقته مع الذات، وبهذا فإنه تابع له ومشروط به ولا يكون طبقًا لهذا إلا تمظهرًا بسيطًا لا يوجد في ذاته ولا يوجد بالضرورة. وقد جعل بيركلي Berkeley من هذه النظرية، التي لا يحق اعتبارها فضلًا من كانط على الفلسفة، حجر الأساس في فلسفته، وكان لها الفضل في الاعتراف له بمساهمته المهمة في التفكير الفلسفي، على الرغم من أنه لم يستخرج من هذه النظرية النتائج التي استخرجها منها كانط، لأنه جزئيًّا لم يفهمها ولم يهتم بها بما فيه الكفاية. وقد شرحت في الطبعة الأولى لكتابي هذا[1] سبب تجنب كانط لنظرية بيركلي هذه، وعزوتها لتخوفه من مثالية صارمة، لكنني لمست في الكثير من المقاطع في

(1) إ. م: المقصود هو كتابه **Der Satz vom Grunde**

«نقد العقل الخالص» تطرقه لها، وبهذا فإن كانط جر نفسه بنفسه إلى تناقض محض.

كان لهذه التهمة أساس معين، طالما أن المرء لم يعرف، كما كان الشأن بالنسبة لي، إلا الطبعة الثانية والطبعات الخمس التي تلتها من «نقد العقل الخالص». لكن عندما قرأت الطبعة الأولى من هذا الكتاب، وهي طبعة أصبحت قليلة جدًّا، وجدت بسرور كبير غياب كل هذه التناقضات، ووجدت بأن كانط، حتى وإن لم يكن قد استعمل مقولة: «ليس هناك أي موضوع دون ذات»، قد اعتبر بصرامة بيركلي نفسها وصرامتي أنا كذلك بأن العالم الخارجي الموجود في الفضاء والزمن ما هو إلا صور/ خيال للذات العارفة، وقد عبر عن ذلك مثلًا في ص 383 دون تحفظ: «إذا استثنيت الذات المفكرة، فإن كل العالم المجسم سيسقط، كما لو أنه لم يكن أبدًا، كما لو أن التمظهر في محسوس ذاتنا ونوعًا معينًا للتصور/ التمثل هما الشيء نفسه». لكن كانط حذف مقطعًا كاملًا من ص 348 إلى ص 392 في الطبعة الثانية لكتابه السالف الذكر، وهو مقطع نلمس فيه العرض الواضح للمثالية الكانطية الصارمة، وعوضه بمقطع مناقض له تمامًا. وبهذا أصبحت الطبعة الأولى لـ «نقد العقل الخالص»، التي كانت متداولة بين 1787 و1838 متجاوزة وغير كاملة، وبهذا أصبح هذا الكتاب متناقضًا مع نفسه، لا يوجد أحد يفهم معناه ولا يفهمه على الإطلاق. وقد شرحت الأسباب التي قد تكون وراء تصحيحات كانط هذه في رسالة لي لروزنكرانتس Rosenkranz، التي أخذها بعين الاعتبار في مقدمته للجزء الثاني للأعمال الكاملة لكانط، ويمكن الرجوع إليها. فقد وجد

روزنكرانتس نفسه مدفوعًا، على أثر ما كتبته له، إلى إعادة نشر «نقد العقل الخالص» في صيغته الأصلية سنة 1781، وبهذا قدم للفلسفة خدمة ثمينة، بل قام بإنقاذ أهم مؤلف فلسفي ألماني من الضياع، وعلى المرء ألا ينسى له هذا الفضل العظيم. من هنا ليس من حق أي أحد أن يتخيل بأنه يعرف «نقد العقل الخالص»، وأنه فهم فلسفة كانط إذا كان قد قرأ الطبعة الثانية والطبعات التي تلتها فقط، لأن ذلك مستحيل ببساطة، ولأنه يكون بهذا قد قرأ مؤلفًا ناقصًا ومبتورًا وإلى حد ما غير مهم. وأرى بأنه من واجبي التأكيد على هذا وتنبيه كل مهتم بفلسفة كانط له.

عبر كانط في الطبعة الأولى لـ «نقد العقل الخالص» بوضوح وبتصوره المثالي الأساسي الصارم عن الطريقة التي قدم بها الشيء في ذاته بتناقض لا يمكن مناقشته. ويعتبر هذا دون داع للشك السبب الرئيس لحذفه للمقطع المثالي الرئيس في الطبعة الثانية ووقوفه ضد المثالية البركلية، على الرغم من أنه لم يقم بذلك في مؤلفه إلا بطريقة غير صارمة ودون القضاء التام على المثالية. ومن المعروف بأن الطريقة التي أدخل بها كانط الشيء في ذاته قد انتقدت من طرف شولتسا G.E. Schulze[1] في كتابه:

(1) إ.م: هو غودلوب إرنست شولتسا Gottlob Ernst Schulze ولد يوم 23 آب/أغسطس 1761. درس الثيولوجيا والمنطق والميتافيزيقا، ثم أصبح أستاذًا جامعيًا للفلسفة في جامعات ألمانية عدة. كان كتابه «أساس العلوم الفلسفية» Grundriß der philosophischen Wissenschaften المنشور عام 1788، الكتاب الذي ساهم في شهرته بامتياز. وقد كان شوبنهاور أحد طلبته بجامعة غوتنغن، حيث بدأ دراسة الطب وكان يحضر دروس شولتسا في السيكولوجيا والميتافيزيقا. وكان لهذه الدروس تأثير بالغ على فكر =

«Aenesidemus» واعتبرها النقطة الضعيفة في نسقه. ويمكن توضيح هذا الأمر بكلمات قليلة: أسس كانط فرضية الشيء في ذاته بلف مضمر خاص. ذلك أنه أكد انطلاقًا من استنتاج طبقًا لقانون السببية، بأن التمظهر التجريبي، أو بالأصح الإحساس في أعضائنا الحسية، الذي تنطلق منه، لابد أن يكون لها سبب خارج عنها. لكن طبقًا لاكتشافه الشخصي الصحيح، فإن قانون السببية يكون معروفًا قبليًا عندنا، وهو بهذا نتيجة وظيفة عقلنا. إذن فإن أصله ذاتي محض. ويضيف بأن الشعور الحسي ذاته، الذي نطبق عليه هنا قانون السببية، هو ذاتي بوضوح، وحتى الفضاء الذي نجعل فيه الإحساس موضوعًا عن طريق تطبيق قانون السببية، هو معطى قبليًا. وهو بهذا شكل ذاتي لعقلنا. وفي كل هذا يوجد كل التمظهر التجريبي على أساس وعلى أرضية ذاتية كحدث عادي فينا وغير مختلف ومستقل عنها [الذاتية]. وبهذا يدخل كشيء في ذاته أو يقدم نفسه كشرط ضروري. ما يبقى صحيحًا هو أن التأمل Anschauung ما هو إلا تصورنا الخاص: إنه العالم كتصور. ولا يمكن الوصول إلى جوهر هذا الأخير إلا عن طريق جد مغاير تمامًا، وهو الطريق الذي عبدته أنا شخصيًا بإدخال الوعي الذاتي Selbstbewußtsein، الذي يخبر عن الإرادة كشيء في ذاته لتمظهرنا الشخصي. لكن بهذا يصبح الشيء في ذاته مغايرًا جدًّا tot genere للتصور/التمثل ولعناصره، كما شرحت ذلك.

= شوبنهاور من بعد، خاصة إذا كنا نعلم بأن شولتسا كان من بين المنتقدين الكبار لكانط ولنظريته حول: «الشيء في ذاته». وخصص لهذا النقد صفحات بكاملها في كتابه **«Aenesidemus»** (128-129، 263-264، 304-306). وقد تبنى شوبنهاور هذا النقد فيما بعد.

إن هذا الضعف الكبير في نسق كانط المتعلق بهذه النقطة، والذي برهنا عليه فيما قبل، هو برهان على الحكمة الهندية القائلة: «ليس هناك لوتوس دون ساق» kein Lotus ohne Stengel. فالاستنتاج المليء بالأخطاء للشيء في ذاته هو هنا «الساق/ العذق». إنه إذن طريقة الاستنتاج وليس الاعتراف بشيء في ذاته للتمظهر المعطى. وقد أساء فيخته Fichte فهمه بهذه الطريقة، وهو كل ما كان قادرًا عليه، لأنه لم يكن يهتم بالحقيقة، بل بشهرته وبمصالحه الخاصة فقط. انطلاقًا من هذا فقد نفى كليًّا، وبنى نسقًا استخرج منه ـ ضدًّا على كانط ـ، ليس فقط الشكل الخالص للتمثل، بل أيضًا المادة ومجموع مضمون هذه الأخيرة من الذات قبليًّا. كان فيخته يأخذ في حسابه عدم قدرة جمهوره على الحكم وعلى بلادة هذا الجمهور، الذي كان يأخذ ما كان يُحكى له من «أساطير» كبراهين. ونجح بهذا في عزف انتباه الجمهور عن كانط وتركيزه عليه وإعطاء مسار الفلسفة الألمانية مسارًا مشى عليه شيلينغ Schelling ووصل إلى هدفه مع هيغل.

سأرجع إلى الخطأ الكبير لكانط، الذي أشرت له سابقًا، والمتمثل في عدم تمييزه بين المعرفة الظاهرية والمعرفة المجردة، وبهذا قام بخلط كبير بينهما. وهذا ما سأتطرق له الآن. فقد كان بإمكانه، لو أنه ميز بين التصورات/ التمثلات الحسية وبين المفاهيم المُفَكر فيها تجريديًّا، التفريق بينهما وكان بإمكانه أن يحدد أيهما كان يعني في دراسته. لكن للأسف لم يحدث هذا عنده، على الرغم من أن الأصوات لم تعل ضده في هذا الإطار، ولربما لن تعلو عليه. فـ «موضوع التجربة» Objekt der Erfahrung الذي يتحدث عنه باستمرار، والذي يُعتبر في الحقيقة

موضوع الأصناف، ليس هو التمثل/التصور الحسي، كما أنه ليس المفهوم المجرد، لكنه مغاير عن الاثنين، وهو هُمَا في الوقت نفسه. وبهذا فإنه «لاشيء Unding كاملًا». فقد كان يفتقر في الوقت نفسه، على الرغم من أن هذا سيظهر مستحيلًا، لتبصر ولربما لنية حسنة للتفاهم مع نفسه وليشرح لنفسه وللآخرين ما إذا كان «موضوع التجربة» هي المعرفة التي تقوم عن طريق تطبيق الأصناف، هو التمثل الحسي في المكان والزمان (الصنف الأول من التصورات)، أو ما إذا كان هو المفهوم المجرد فقط. يسبح في تصوره السالف الذكر، على الرغم من غرابة الأمر، التصور الحسي والمفهوم المجرد، ومن هذا ينتج إذن ذاك الخطأ الكبير في فلسفته وسأوضح ذلك فيما سيأتي.

تكفي الاستيتيقا المتعالية وحدها كمؤلف يمكنه إدخال اسم كانط إلى الأزلية. ذلك أن براهينها تمتلك قوة إقناع كافية، يمكن أن أعد الكثير من نقط صحتها وإلحاقها بدون شك لأنجح الكتب. إضافة إلى اعتبارها من الاكتشافات النادرة في ميدان الميتافيزيقا. فبرهنته الصارمة على الواقعة المتمثلة في كون جزء من معرفتنا يكون معروفًا لنا قبليًا، لا يسمح بأي توضيح إضافي آخر، باستثناء كون هذا الأخير [أي التوضيح] هو الذي يُكَون أشكال عقلنا Intellekt. ولا يعتبر هذا شرحًا، بقدر ما يعتبر التعريف الصريح لهذا الأمر نفسه. فالقبلي لا يعني شيئًا آخر من غير كونه: «لا يُكتسب عن طريق التجربة، يعني لا يأتي من الخارج». وما لا يأتي من الخارج هو ما ينتمي لذاته وهو كذلك ما هو جوهر ذاته. وإذا كان جوهره يوجد فيه بطريقة عامة، بالطريقة نفسها التي توجد مواضيعه فيه ذاته، فإن هذا يعني بأن

أشكال معرفته هي التي تحدد وظيفتها بالطريقة التي تحددها أشكال هذه المعرفة نهائيًا. وعلى الرغم من ذلك فإن: المعرفة القبلية و: «الأشكال الخاصة للعقل» ما هي في العمق إلا تعبيرين عن الشيء نفسه وهما إلى حد ما مترادفين.

لا أدري ماذا يمكنني حذفه من الاستيتيقا المتعالية بقدر ما يمكنني إضافة بعض الأشياء لها. ما يمكن قوله بالخصوص هو أن كانط لم يذهب في تفكيره في هذا الإطار إلى النهاية. قال بأنه لم يتحفظ على طريقة البرهنة الإقليدية، بعدما قال في ص 87 إلى 120، بأن لكل المعارف الهندسية وضوحًا مباشرًا من الملاحظة/ المشاهدة/ النظر. وما يثير الانتباه هو أن أحد أهم معارضيه ج.أ. شولتسا في كتابه: «نقد الفلسفة النظرية، ص 11 إلى ص 24»، استنتج بأن فلسفة كانط أتت بدراسة مغايرة تمامًا للهندسة بالمقارنة مع الهندسة المعتادة. وهو ما دفعه للتوهم بأن هذا دليل ضد كانط، لكنه في الواقع كان قد أعلن بهذا حربًا ضد الطريقة الإقليدية دون أن يعرف هذا. وأعتمد في هذا الإطار على الجزء 15 للكتاب الأول لكتابه السالف الذكر[1].

بعدما شرح كانط في الاستيتيقا المتعالية الأشكال العامة لكل تمظهر، انتظر المرء بعض الشروح المتعلقة بهذا التمظهر وبالطريقة التي تأتي بها التمظهرات الإمبريقية إلى وعينا وكيف تقوم معرفتنا لكل هذا العالم الواقعي والمهم في عقولنا. إن فلسفة كانط لا تحتوي على أي شيء مهم في هذا الأمر، باستثناء

(1) إ.م: غودلوب إرنست شولتسا Gottlob Ernst Schulze كتابه بعنوان **«Aenesidemus»**

التعبير الفارغ الذي يردده مرارًا وتكرارًا: «يُعْطَى التمظهر في التجربة من الخارج». ولهذا السبب فإن كانط يقفز هنا كذلك من الأشكال الخالصة للتمظهر إلى المنطق المتعالي. في بداية «نقد العقل الخالص» من ص 50 إلى ص 74، حيث لم يجد كانط بدًّا من لمس التطرق إلى المضمون العادي للتمظهر التجريبي، قام بأول خطوة خاطئة واقترف خطأ بروتون الزائف prôton[1] pseudos، بقوله بأن لمعرفتنا مصدرين وهما استقبال الارتسامات وعفوية المفاهيم. فالأول هو القدرة على استقبال التمثلات والثاني هو الذي نتعرف على موضوع ما عن طريق هذا التمثل. يُعطى لنا موضوع ما عن طريق الأول، ويُفكر فيه عن طريق الثاني. ويعتبر هذا خطأ، لأن الارتسام ـ والذي لا نقوم إلا باستقباله ـ الذي يأتي من الخارج و«المُعطى» فقط، يصبح تصورًا، بل موضوعًا كذلك. فالارتسام ليس إلا شعورًا في أعضاء الحس وعن طريق تطبيق العقل (قانون السببية) وأشكال التمظهر في المكان والزمان، يغير عقلنا هذا الشعور إلى تمثل، يُصبح ابتداء من تلك اللحظة موضوعًا في المكان والزمان. ولا يمكن التعرف على أي شيء في هذا الموضوع، إلا بالتساؤل عن الشيء في ذاته لهذا الموضوع، الذي يحب أن يكون مطابقًا للشيء في ذاته. وقد استعرضت هذا في نصي حول «Satz vom Grunde»، الجزء 21. وبهذا يتحقق موضوع العقل والمعرفة المتمظهرة، ولهذا السبب لا تكون هناك حاجة لمفاهيم ولتفكير. يعني أن التمثلات يُصبح لها تحيين. عندما تأتي المفاهيم، يأتي

(1) إ.م: فيزيائي.

معها التفكير، الذي يُمكن أن يكون مُرافقًا بالعفوية، وفي هذه الحالة تُغادَرُ المعرفة الحسية تمامًا ويدخل الوعي صنفًا مُغايرًا تمامًا للتمثل غير الحسي، مُتمثل في مفاهيم مجردة، وهذا هو عمل العقل، بحيث إن كل مضمون تفكيره مؤسس على الملاحظة المعطاة ومقارنة هذه الأخيرة بملاحظات معطاة أخرى وبمفاهيم. قام كانط، بالطريقة التي عمل بها، بإدخال التفكير في الملاحظة/ المشاهدة/ المعاينة، وبهذا وضع حجز الأساس للخلط الذي لا يمكن تصحيحه بين المعرفة الحسية والمعرفة المجردة، وهو خلط يشغلني كثيرًا. يترك التمظهر يذهب لحال سبيله، دون عقل، وهو تمظهر حسي محض، موجود بطريقة سالبة. ولا يُفهم إلا بإعطائه موضوعًا من طرف العقل [أصناف العقل/ التفكير]، وبهذا فإنه يُدخل التفكير في المشاهدة ويصبح موضوع التفكير موضوعًا فرديًا واقعيًا. ويفقد التفكير خاصية الجوهرية، المتمثلة في العمومية والتجريد وتُصبح الأشياء الفردية موضوعًا له عوض المفاهيم المجردة، وعن طريقها [أي الأشياء] يُدخل المشاهدة في التفكير. ونتيجة هذا هي ظهور الخلط السالف الذكر، ويتعمم هذا الخطأ على مجموع نظرية معرفته. إذن، عن طريق الخلط بين المعرفة النظرية والمعرفة الحسية، يظهر خَليط بينهما، يَعتبر موضوع المعرفة عن طريق العقل وأصنافه، ويُسمي هذه المعرفة تجربة. من العسير الاعتقاد بأن كانط نفسه فكر في شيء محدد وواضح فيما يتعلق بموضوع التفكير هذا، وسأبرهن على هذا الآن عن طريق ذاك التناقض الكبير، الذي نلمسه في كل المنطق المتعالي عنده، والذي يُعتبر مصدر الغموض الذي يكتنفه.

يكرر كانط ويقوي في «نقد العقل الخالص» ص 67 إلى

69، وص 92 ـ 94، وص 89 ـ 90 وص 122 ـ 123 وكـــذا في ص 135 ـ 139 وص 153، تأكيده المتمثل في كون العقل ليس هو قدرة الملاحظة، فمعرفته ليست حدسية، لكن وصفية، وبهذا فإن العقل هو القدرة على الحكم (من ص 62 إلى ص 93). إن العقل عنده هو القدرة على التفكير، وهذا الأخير هو المعرفة عن طريق المفاهيم (من ص 69 إلى ص 94). ولا تعتبر أصناف التفكير بأي حال من الأحوال الشروط التي تُعطى من خلالها المواضيع في المشاهدة (ص 89 إلى 122). ولا تحتاج المشاهدة بأي حال من الأحوال إلى وظيفة الفكر (ص 91 إلى ص 123). إن عقلنا لا يمكنه المشاهدة، بل التفكير فقط (ص 135 ـ 139). أما في المقدمة Prolegomene، الجزء 20، فإنه يقول بأن المشاهدة والنظر والإدراك Perceptio تنتمي ببساطة إلى الحواس، بينما ينتمي الحكم إلى التفكير. وفي الجزء 22، يقول بأن موضوع الأحاسيس هو الملاحظة وموضوع الفكر هو التفكير والحكم. وأخيرًا، وفي الطبعة الرابعة لـ «نقد العقل الخالص» ص 247، المنشورة من طرف روزنكرانتس Rosenkranz، يقول بأن الفكر هو وصفي وتعتبر تمثلاته أفكارًا وليس مشاهدة. وقد كان كل هذا كلام كانط.

تتمثل نتيجة هذا في كون العالم المُلاحظ يُقدم لنا حتى وإن لم يكن لنا عقل، ويدخل رأسنا [عقلنا] بطريقة لا يمكن شرحها، وهو ما يعبر عنه بالعبارة العجيبة القائلة بأن المشاهدة معطاة لنا، دون شرح هذه العبارة غير الحسية وغير المحددة.

لكن كل ما قاله يتناقض مع فلسفته العقلية ومع أصنافها ومع إمكان التجربة كما قدمها في المنطق المتعالي. في «نقد

العقل الخالص»، من ص 79 إلى ص 105، فإن العقل يدخل عن طريق أصناف الوحدة في تعدد الملاحظة، كما أن مصطلحات العقل الخالص تهتم قبليًّا بمواضيع المشاهدة، كما يمكن أن نفهم في ص 94 إلى 126: «إن الأصناف هي شرط التجربة سواء تعلق الأمر بالمشاهدة أو بالفكر، الذي يصل إليها». ويؤكد في ص 127 بأن الفكر هو المالك الأصلي للتجربة، ويقول في ص 128 بأن الأصناف هي التي تحدد مشاهدة المواضيع. أما في ص 130 فيقول بأن كل ما نتصوره متصلًا/مجموعًا في الموضوع (الذي يعتبر تجريبيًّا وليس تجريديًّا)، لا يصبح هكذا إلا بدراسة العقل له. ويشرح العقل/الفكر مرة أخرى في ص 135 كقدرة عقلية للجمع/الوصل من أجل جمع التمثلات الكثيرة المعطاة في إدراك ما Apperception. لكن طبقًا لكل الاستعمالات اللغوية، فإن الإدراك ليس هو التفكير في مفهوم ما، لكنه تمثل. كما نجد في ص 136 مبدأ أعلى لإمكان كل تمظهر في علاقته بالفكر. وفي ص 143 نجده كعنوان يقول بأن كل الملاحظات الحسية مشروطة بالأصناف [المقصود أصناف التفكير الكانطية]، وهذا ما يمرر الوظيفة المنطقية للحكم وكذا المشاهدة المتعددة المعطاة إلى الإدراك. أما في ص 144 فيتم التأكيد بأن الوحدة تأتي للملاحظة من التفكير عن طريق الأصناف. وفي ص 145 يشرح تفكير العقل بطريقة غريبة، تتمثل في تركيبه لتعددية الملاحظة وربطها وتنظيمها. في حين يقول في ص 161 بأن التجربة لا تكون ممكنة إلا عن طريق الأصناف بربط إدراكاتها، التي تعتبر ملاحظة. كما يؤكد في ص 159 بأن الأصناف هي معرفة قبلية لمواضيع الملاحظة بصفة عامة. وفيما بعد، يعني من

ص 163 إلى ص 165، يستعرض كانط إحدى أهم تعاليمه المتمثلة في كون العقل/الفهم يجعل من الطبيعة ممكنة بفرض قوانينها قبليًّا وينظمها طبقًا لهذه القوانين. لكن الطبيعة هي مشاهدة/حسية وليست تجريدًا. وطبقًا لهذا يجب على العقل/الفهم/التفكير أن يكون قدرة للمشاهدة/للإحساس. أما في ص 168، فإنه يقول بأن مفاهيم العقل هي مبادئ لإمكان التجربة وهذه الأخيرة هي التي تحدد التمظهرات في المكان والزمان بصفة عامة، بحيث إن هذه التمظهرات تكون في التمظهر/المشاهدة. أخيرًا ومن ص 189 إلى ص 211، وكذا من ص 232 إلى ص 256، نجد البرهان الطويل لكانط (والذي أظهرت خطأه في دراستي حول Satz vom Grunde، الجزء 23)، القائل بأن التتابع الموضوعي وكذا وجود مواضيع التجربة في الوقت نفسه، لا يُدرك حسيًّا، بل يُمرر من طرف الفكر إلى الطبيعة، التي لا تكون ممكنة إلا عن طريق هذا التمرير. من الأكيد أن الطبيعة ناتجة عن الوقائع وبأن الوجود في الوقت نفسه للأوضاع/الأشياء هو فكر حسي/تجريبي/ملموس وليس فكرًا مجردًا.

إنني أتحدى كل من يشاطرني تشريف كانط أن يقضي على هذه التناقضات ويوضح بأن كانط قد فكر في شيء محدد وواضح فيما يتعلق ببحثه حول موضوع التجربة والطريقة التي حددها بها عن طريق ممارسة العقل لوظائفه الاثنتي عشرة. إنني مقتنع بأن هذا التناقض المبرهن عليه، والذي يمكن تعميمه على كل المنطق المتعالي، هو السبب الرئيس للغموض الكبير لكانط في هذا الميدان. وقد كان كانط واعيًا بهذا الغموض، وصارع ضده في

نفسه ولم يرد أو لم يستطع تمريره إلى مستوى الوعي. وبهذا تستر عليه مع نفسه وحجبه عن الآخرين وتجنبه بالمشي على العديد من الطرقات. وقد يكون هذا هو السبب في «اختراع» كانط لآلة غريبة معقدة من مَلَكَة التفكير بعجلات كثيرة، الأصناف الاثنا عشر، التركيب المتعالي لقوة التخيل، المعنى الداخلي للوحدة المتعالية للإدراك، مخطط للمفاهيم الفكرية الخالصة إلخ. وبغض النظر عن هذه الآلة الكبيرة، فإنه لم يقم بأية محاولة لشرح العالم الخارجي، الذي يعتبر بالفعل الشيء الرئيس في معرفتنا، بل اكتفى بتعبيره الفقير، الخالي من أي معنى والمليء بالصور الحسية: «إن التجربة الحسية معطاة لنا». ويضيف في ص 145 للطبعة الخامسة لـ «نقد العقل الخالص» بأن هذه التجربة معطاة لنا عن طريق الموضوع، ويعني هذا بطريقة غير مباشرة بأن الموضوع يكون مغايرًا للتجربة.

إذا حاولنا تمعن وجهة النظر الداخلية لكانط، والتي لم يعبر عنها بوضوح كاف، فإننا نجد بالفعل هذا النوع من الموضوع المغاير للتمظهر/للتجربة، والذي لا يعتبر بحال من الأحوال مفهومًا، وهو الموضوع الحقيقي للفكر بالنسبة له. إن هذا الافتراض العجيب لموضوع لا يمكن تصوره هو الذي لا يجعل إذن من المشاهدة تجربة. أعتقد بأن السبب الأصلي لافتراض كانط يمثل هذه المواضيع المطلقة، والتي تكون في ذاتها ودون ذاتها موضوعًا متجذرًا أساسيًّا في دراسته للأحكام المسبقة القديمة. إن ما نشاهده حسيًّا ليس موضوعًا، لكنه يصبح كذلك عن طريق مفهوم ما، كشيء يطابق هذا الأخير، وبهذا تصبح الملاحظة تجربة وتكتسب قيمة وحقيقة، لا تكتسبانها إلا

بالعلاقة مع مفهوم أو مفاهيم معينة، ولا يتماشى هذا مع ما عرضناه، تقول [أي المفاهيم] بأن قيمة وحقيقة المفهوم تأتيه من الملاحظة. ويعتبر هذا الموضوع الذي لا يمكن تصوره مباشرة بالمشاهدة، الوظيفة الحقيقية للأصناف: يعطى الموضوع عن طريق الملاحظة فقط، وعن طريقه يمكن التفكير في الصنف: «نقد العقل الخالص، الطبعة الأولى، ص 399. ويصبح هذا أوضح في ص 125 من الطبعة الخامسة لهذا الكتاب: «والسؤال الذي يُطرح هو ما إذا لم تكن المفاهيم مُتقدمة [زمنيًا، كرونولوجيًا] قبليًا كشروط تسمح بالتفكير في شيء ما كموضوع، حتى وإن لم يُشَاهد». وهو شيء يؤكده كانط بالجواب بنعم. وهنا بالضبط يظهر مصدر الخطأ والخلط الذي يكتنفه. لا يوجد الموضوع كموضوع بالنسبة للملاحظة ولها إلا فيها، سواء اسْتُنْتِجَت عن طرق الأحاسيس أم في غيابها عن طرق قوة التمثل. وما يمكن التفكير فيه قطعًا هو مفهوم عام غير محسوس، قد يكون مفهوم موضوع ما على الإطلاق، ويكون هذا الموضوع كموضوع حسي دائمًا ويبقى كذلك بطريقة نهائية. ذلك أن تفكيرنا لا يُستعمل من أجل أن تُصبح الملاحظة واقعًا، لأنها تصبح كذلك إذا كانت لها القدرة على أن تصبح واقعًا تجريبيًا عن طريق ذاتها، بل يُستعمل الفكر من أجل تلخيص ما يجمع التجارب ونتائجها للمحافظة عليها وجعلها في المتناول بسهولة. يعطي كانط للمواضيع نفسها إمكان القدرة على التفكير، ليجعل بذلك التجربة والعالم الموضوعي تابعين للتفكير، دون أن يسمح لهذا الأخير بمَلَكَة المشاهدة. لكنه يميز في هذه العلاقة بين الملاحظة والتفكير ويجعل من الأشياء الجزئية موضوعًا للمشاهدة وموضوعًا للفكر في الوقت نفسه.

لكنها في الحقيقة موضوع للملاحظة فقط، لأن ملاحظتنا التجريبية تصبح موضوعية، لأنها تنطلق من مبدأ السببية. مواضيعها هي الأشياء مباشرة وهي غير مغايرة لتمثل هذه الأشياء. تُمحص الأشياء الفردية في الفكر عن طريق الحواس، ويُتَمَّمُ الانطباع الأحادي الجانب لشيء ما عن طريق قوة التمثل.

بمجرد ما نمر إلى التفكير، نغادر إذن الأشياء ونلتقي بالمفاهيم العامة دون تمثل، حتى وإن كنا نطبق بعد ذلك نتائج تفكيرنا على الأشياء. إذا أقررنا بذلك، فإن عدم شرعية الفرضية القائلة بأن ملاحظة الشيء لا تكتسب واقعيتها وتجربتها إلا من خلال تطبيق الأصناف الاثني عشر للفكر عليها تتضح. أكثر من هذا، فإن التجربة الواقعية والتجربة بصفة عامة تكون معطاة، ولا يمكن للملاحظة أن تقوم بشيء آخر باستثناء تطبيق المعرفة السببية، التي تعتبر الوظيفة الوحيدة للفكر فيما يتعلق بالمشاعر الحسية. وطبقًا لهذا فإن الملاحظة/التأمل هي فكرية بالفعل، وهذا أمر يُنكره كانط.

طبقًا لهذا فإن موضوع الأصناف ليس هو الشيء في ذاته، لكنه قريبه الآخر: إن الموضوع Objekt, Gegenstand في ذاته، وهو موضوع لا يتطلب أية ذات، شيء فردي، لكنه ليس في المكان والزمان، ولأنه غير محسوس، فإنه موضوع الفكر، لكنه ليس مفهومًا مجردًا. انطلاقًا من هذا فإن كانط يميز بين ثلاثة أشياء: 1. التمثل، 2. موضوع التمثل، 3. الشيء في ذاته. يعتبر الأول [التمثل] خاصًا بالحواس، التي تعتبر بالنسبة لها، إلى جانب المشاعر، قادرة على فهم أشكال التمظهر الخالصة زمكانيًا. أما الثاني [موضوع التمثل] فهو خاص بالفكر، الذي

يفكر فيه من خلال أصنافه الاثني عشر. ويوجد الثالث [الشيء في ذاته] خارج كل معرفة (كشهادة على هذا انظر ص 108 وص 109 من «نقد العقل الخالص» في طبعته الأولى). لكن ليس للتمييز بين التمثل وموضوع التأمل أي أساس، وقد برهن بيركلي على هذا. يقود هذا إذن إلى تلك المثالية الكانطية التي تحدثنا عنها في كتابنا الأول، وخاصة في الجزء الأول منه[1]. إذا أراد المرء التمييز بين التمثل وموضوع التمثل، فعليه إذن اعتبار هذا التمثل شيئًا في ذاته، ولهذا في آخر المطاف علاقة بالمعنى الذي يعطيه المرء لكلمة موضوع. لكن ما هو أكيد بعد تأمل عميق، هو أنه لا يوجد هناك شيء آخر باستثناء التمثل والشيء في ذاته. ومحاولة وضع شيء بينهما ـ موضوع التمثل ـ هو مصدر خطأ كانط، والمصيبة في نسقه هو أنه إذا حذف موضوع التأمل، فإن كل فلسفة الأصناف كمفاهيم قبلية ستسقط، لأنها سوف لن تقدم أي شيء للتأمل، وسوف لن تسمح بأي شيء فيما يخص الشيء في ذاته، بل لا يمكننا أن نفكر من خلالها إلا في «مواضيع التمثل». وبهذا يتم تعويض التمثل بالتجربة. فكل تأمل هو تجربة، وكل تأمل ينطلق من المشاعر الحسية هو تجريبي. يُرجع التفكير هذه المشاعر عن طريق وظيفته الوحيدة (المعرفة القبلية لقانون السببية) إلى سببها، وهو سبب يُقدم نفسه عن طريق الزمان والمكان (أشكال التأمل الخالص) كموضوع مادي. يبقى في المكان على امتداد الزمن، لكنه يبقى دائمًا تمثلًا، كما هو الشأن بالنسبة للمكان وللزمان. وإذا أردنا تجاوز هذا التمثل، فإننا نجد

---

(1) Der Satz vom Grunde

أنفسنا في إشكالية الشيء في ذاته، وهي الإشكالية التي حاولت الإجابة عنها في كل عملي، والتي شغلت كل الميتافيزيقا. لهذا الخطأ الكانطي الذي استعرضناه علاقة بخطأ سابق عليه، يتمثل في كونه لم يعط أي نظرية حول كيفية قيام التأمل التجريبي، بل اعتبر هذا الأخير معطى فقط، وشخصه بالمشاعر الحسية وأضاف إليه أشكال التأمل للمكان وللزمان، وفهم كليهما تحت اسم الحس. لكن لا يقوم على هذا أي تمثل موضوعي، بل إن هذا الأخير يتطلب بكل بساطة ربط المشاعر بسببها، يعني تطبيق مبدأ السببية، أي الفهم، لأن الحس يبقى دائمًا ذاتيًا في غياب هذا الأخير ولن يصبح موضوعًا في المكان، حتى وإن كان هذا الأخير معطى له. لا يسمح كانط إذن بتطبيق الفكر/العقل على التمظهر، لكي يبقى في هذا في إطار المنطق المتعالي. وهنا نلمس خطأ آخر لكانط يتمثل في كونه لم يعط لقبلية القوانين السببية برهانها الوحيد الصحيح، بل أعطاها برهانًا خاطئًا كما وضحت ذلك في دراستي حول Satz vom Grunde، الجزء 23. يتضح مما سبق بأن كانط يشكل «موضوع G التمثل» (2) من جزء من التمثل (A) ومن جزء من الشيء في ذاته. إذا كانت التجربة لا تقوم بالفعل إلا من خلال الوظائف الاثنتي عشرة لفكرنا ومن خلال مفاهيم قبلية كثيرة للمواضيع G، التي تُتَمَثلُ قبل هذا، فإنه يجب أن يكون لكل شيء فعلي الكثير من التحديدات، معطاة قبليًا، والتي لا يمكن عدم التفكير فيها كما لا يمكن عدم التفكير في المكان والزمان، لكنها تنتمي جوهريًا لوجود الشيء، وعلى الرغم من ذلك لا يمكن استخراجها من خصوصيات المكان والزمان. وما نلتقي به عند كانط هو فقط تحديد وحيد، يتمثل في السببية. وتتأسس المادة على هذه

الأخيرة، لأن جوهر المادة يتمثل في التأثير/Wirken، وبهذا تصبح أكثر وأكثر سببية[1]. إن المادة هي إذن الشيء الوحيد الذي يميز الشيء الواقعي عن الصورة الخيالية له، والتي لا تعتبر إلا تمثلًا. إن المادة ذات الخاصية المحافظة، تحافظ على مادية الشيء على امتداد الزمن، في الوقت الذي تتغير فيه أشكال هذه المادة طبقًا للسببية. وكل شيء آخر في الشيء ما هو إلا تحديدات في المكان أو في الزمان، أو تحديدات لخصوصياته التجريبية/المادية، وهي تحديدات ترجع إلى تأثيراته/عمله، وبهذا فإنها تحديدات دقيقة للسببية. تدخل السببية كشرط في التأمل التجريبي، الذي يعتبر طبقًا لهذا شيئًا خاصًّا بالفكر، الذي يجعل من التأمل ممكنًا، عندما لا تساهم قوانين السببية في التجربة وإمكانها. وما يملأ الأنطولوجيات Ontologien القديمة، إضافة إلى ما قيل، هي علاقة الأشياء مع بعضها أو مع فكرنا/تأملنا ليس إلا.

يقدم عرض الأصناف الكانطية خصوصية غياب أي أساس لهذه الأصناف. هناك إذن في هذه الأصناف مسافة بين الاستيتيقا والتحليل المتعاليين. هناك أماكن تكون واضحة، محددة، أكيدة، مُؤمَن بها بقوة، يُعبر عنها دون حجاب وتُعطى دون نواقص، كل شيء فيها مضيء، ولم يترك أية زاوية منها دون شعاع/ضوء. يُخيل للمرء أن كانط كان في هذه الأماكن يعرف ما يريده وكان يعرف بأنه كان على حق. لكن في المقابل هناك أماكن أخرى مظلمة جدًّا، غير دقيقة، غير محددة،

(1) كانط، **نقد العقل الخالص**، ج 2، الفصل الرابع.

متذبذبة، غير أكيدة، خائفة من التقدم إلى الأمام، مليئة بالاعتذارات والتعويل على ما سيأتي أو حتى ما مضى. فحتى القسم الثاني والثالث للاستنتاج Deduktion المتعلق بمفاهيم الفكر الخالصة قد غُيرت في الطبعة الثانية لـ «نقد العقل الخالص»، لأنهما لم يعودا يقنعان كانط نفسه، وحتى النصوص التي عوضهما بهما لم تكن واضحة بما فيه الكفاية. يلاحظ المرء من خلال هذه المقاومة الكبيرة لكانط مع الحقيقة لكي يفرض فكره. يبرهن بالفعل في الاستيتيقا المتعالية على كل ما يقدمه من خلال وقائع دامغة للوعي. أما في التحليل المتعالي فإننا، عندما نتأمل جيدًا، نجد تأكيدات فقط من قبيل: إن هذا الأمر هكذا ويجب أن يكون هكذا. تكون نصوصه هنا وفي كل مكان آخر مطبوعة بالتفكير، الذي تنطلق منه، لأن أسلوبه في الكتابة هو فيزيولوجية الروح Geist. وللملاحظة، فإن كانط عندما كان يريد تقديم مثال ما، فإنه كان يأخذ كل مرة تقريبًا من صنف السببية، وبهذا يبرهن على صحة ما كان يقوله، لأن القانون السببي هو الشكل الوحيد الصحيح للفكر، وما الأشكال الأحد عشر الأخرى إلا نوافذ مقفولة. فاستنتاج الأصناف في الطبعة الأولى لكتابه جد بسيط بالمقارنة مع الطبعة الثانية له. يحاول في طبعته الأولى، من خلال أصناف التفكير، توضيح كيف أن الفكر يؤسس التجربة من خلال التمثلات المعطاة من طرف المشاهدة. وفي كل هذا يكرر إلى حد الإرهاق تعابير من قبيل Rekognition, Reproduktion, Association, Apprehension، الوحدة المتعالية للإدراك، Apperception، لكن دون الوصول إلى أي شيء. وتتمثل أكبر ملاحظة يمكن للمرء أن يقدمها في هذا الإطار في كونه لم يمس ولو مرة واحدة في كل انشغاله

هذا، كل ما كان بإمكان أي كان ملاحظته، أي ربط للمشاعر الحسية بسببها الخارجي. إذا لم يكن يريد التسليم بهذا، فكان عليه دحضه بوضوح، وهذا ما لم يقم به. تسلل إذن من هنا ومن هناك وتبعه في هذا التسلل كل الكانطيين بعده. والسر القابع وراء ذلك هو أنه اقتصد على الاستخراج الخاطئ للشيء في ذاته بتسمية السببية بـ «سبب/أساس التمظهر»، ولأنه ربط التأمل بالسبب، فإن التأمل سيصبح عقليًّا/فكريًّا، وهذا ما كان لا يود الاعتراف به. إضافة إلى هذا، فقد كان يقدمه وكأن المرء قد ينجح إذا أقر بالسببية بين المشاعر الحسية والموضوع، لأن هذا الأخير سيصبح مباشرة الشيء في ذاته، وبهذا أدخل تجريبية لوك. وقد قضى على هذه الصعوبة عن طريق التبصر Besonnenheit، التي تتحفظ في اعتبار القانون السببي ذا مصدر ذاتي، واعتبار المشاعر الحسية بالطريقة نفسها. وحتى جسد الشخص، بمجرد ما يظهر في المكان، ينتمي إلى التمثلات. وكان بإمكان الاعتراف بهذا عرقلة الاحترام/الخوف Furcht الكبير أمام مثالية بيركلي.

في الوقت الذي يقدم فيه كانط العملية الجوهرية للفكر من خلال أصنافه الاثني عشر: «ربط الأشكال المختلفة للتأمل: فإنه لم يوضح أبدًا ولم يبرهن على ماهية هذه الأشكال المختلفة للتأمل قبل ربطها بالتفكير. أما فيما يخص المكان والزمان. والزمان بالنسبة له، في أجزائه الثلاثة، هو عبارة عن صيرورة، لا تكون أجزاؤه معزولة أصلًا عن بعضها البعض، لكنها تكون مرتبطة ـ فإنهما الشكلان اللذان تدخلهما التجربة ويتمظهر كل ما هو معطى فيهما كصيرورة في الأصل. يعني أن أجزاء الزمان

تعطى مجتمعة ولا يُحتاج إلى ربط أجزائه المختلفة. عندما يريد المرء مثلًا البرهنة على تلاحم تعدد التأمل، باختزال الانطباعات الحسية المختلفة لموضوع ما في انطباع واحد. عندما أشاهد مثلًا جرسًا، فإنني أعرف بأن ما تراه عيناي أصفر وعندما تلمسه يداي أعرف/أحس بأنه أملس وصلب وعندما تسمعه أذناي أعرف بأنه رنان. وفي كل هذا، يتعلق الأمر بالجسم المادي نفسه. لكن كل هذا ما هو إلا نتيجة للمعرفة القبلية للسببية (الوظيفة الفعلية الوحيدة للفكر). إذا شد انتباهي مؤثر فقط من المؤثرات المتعلقة بالجرس، فإن فكري، ـ وبغض النظر عن اختلاف وتعدد المؤثرات الحسية ـ لن يدرك apprehender إلا وحدة سبب الموضوع المعطى لي عن طريق الحواس. في تلخيص أفكاره في «نقد العقل الخالص» من ص 719 إلى ص 726 وكذا من ص 747 إلى ص 754، يوضح كانط الأصناف أكثر: «القواعد البسيطة لما يريد الإدراك البعدي إعطاءه». كان يبدو له أن هناك شيئًا يطفو على السطح في رسم المثلث والزوايا وقواعد تشكيل الخطوط. وقد يستطيع المرء عن طريق هذه الصورة أن يشرح أحسن ما كان يقصده بوظيفة الأصناف. تتضمن مقدمة «الأسس الميتافيزيقية لبداية العلوم الطبيعية» ملاحظة طويلة تقدم توضيحًا للأصناف وتقول بأنه لا يجب تمييزها عن العمل الشكلي للفكر في الحكم، باستثناء إمكان تغيير الذات والمسند لمكانهما في الأحكام، مع العلم أنه يُعَرف الحكم كـ «ممارسة تقوم على تمثل معطى ما لمعرفة موضوع ما». طبقًا لهذا، لا يجب على الحيوانات ـ لأنها لا تحكم ـ التعرف على الموضوع. ولا يقر كانط للمواضيع بصفة عامة بأي تمثل، لأنها لا تتضمن إلا مفاهيم. على العكس من هذا فإنني أقول بأن المواضيع تكون في

البداية تمثلًا فقط، أما المفاهيم فهي تجريد يقوم على أساس هذه التمثلات. وطبقًا لهذا يجب على الفكر المجرد أن يمتثل لتمثل العالم المعطى له، لأن الرجوع إلى العالم هو الذي يعطي للمفاهيم مضمونها، ولا يحق لنا افتراض أي شيء قبلي محدد آخر للمفاهيم، باستثناء القدرة على التفكير/التأمل Reflexion، الذي يُعتبر جوهرها بمثابة تشكيل المفاهيم المجردة وغير الحسية، والتي تعتبر بدورها الوظيفة الوحيدة للعقل، كما وضحت ذلك في الكتاب الأول[1]. ما أطالب به هو رمي أحد عشر صنفًا كانطيًّا من النافذة ولا نُبقي إلا على صنف السببية، لكن يجب أن نرى بأن نشاطها هو شرط التأمل التجريبي، الذي لا يعتبر تبعًا لهذا حسيًّا فقط، لكن فكريًّا كذلك، وبأن الموضوع/الشيء الملاحظ هكذا، يعني موضوع التجربة، يُشكل وحدة مع التمثل، الذي لا يمكن التمييز فيه إلا الشيء في ذاته.

درست «نقد العقل الخالص» في أعمار مختلفة من حياتي مرات عديدة، وخامرني اقتناع متعلق بظهور المنطق المتعالي، الذي أود تقديمه هنا، لأنه جد مهم لفهم هذا المنطق. ما يبدو لي مقررًا في أعلى مستويات الفهم الموضوعي وأسمى التبصر الإنساني هو الاكتشاف المتمثل في كوننا قادرين على معرفة الزمان والمكان قبليًّا. وقد كان سرور كانط عظيمًا بهذا الاكتشاف، الذي حاول الاستمرار في تتبع وريده، ومكنه حبه للتناظر الهندسي من استعمال تصميم معين. فكما توصل إلى كون التصميم التجريبي خاضعًا للتمثل الخالص القبلي كشرط

(1) Der Satz vom Grunde

لقيامه [أي التمثل التجريبي]، فإنه كان يعتقد بأن المفاهيم التجريبية المكتسبة مؤسسة على مفاهيم خالصة معينة كشرط في قدرتنا المعرفية، وبأن الفكر التجريبي الحقيقي لا يكون ممكنًا إلا إذا كان مسبوقًا بفكر خالص قبلي، ليست له مواضيع، بل يأخذ هذه الأخيرة من التمثل/ الملاحظة/ المشاهدة/ التجربة. وينطبق الشيء نفسه على الاستيتيقا المتعالية، التي تقدم أساسًا قبليًا للرياضيات، التي من الضروري أن يكون لها منطقا قبليًا خاصًا، وبهذا تحصل الرياضيات على مُعلق Pendent من منطق متعال متماثل. من هذه اللحظة بالذات، لم يعد بيد كانط أي شيء ولم يكن مغرضًا، لأنه لم يعد في موقع الباحث الحق وملاحظ وَعَى ما هو موجود، لكنه كان مُوَجَّهًا من طرف احتمال معين وكان يتبع هدفًا معينًا، ألا وهو الوصول إلى ما افترضه، لإقامة الركيزة الثانية في بنائه. وتتمثل هذه الركيزة في المنطق المتعالي، الذي يطابق تماثليًا الاستيتيقا المتعالية، التي اكتشف بسرور. من هنا سقط على قائمة الأحكام، التي أسس عليها قدر الإمكان قائمة الأصناف كدراسة لاثني عشر مفهومًا قبليًا، التي من الضروري أن تكون شرط فكرنا للشيء، ويكون تماثل هذا الأخير نفسه مرتبطًا بشكلين للحس القبلي: أصبح الحس الخالص يطابق تماثليًا الفكر الخالص إذن. بعدها يصل إلى اعتبار آخر، قدم له طريقًا وسطًا من أجل الرفع من إمكان الشيء، عن طريق افتراض مخطط مفهوم الفكر/ العقل الخالص، وعن طريق هذا يوشي بالمنهج الذي لم يكن واعيًا به هو نفسه لدراسته: افتراضه وجود وظيفة قبلية للقدرة على المعرفة مشابهة لوظيفتها التجريبية وافتراض وجود وساطة بين تأملنا التجريبي وبين مفاهيمنا التجريبية المجردة غير المحسوسة

وأقر بأن هذا لا يحدث دائمًا، لكن في غالب الأحيان. بمحاولة الرجوع من حين لآخر من الفكر المجرد إلى ما هو متمظهر، نحاول فقط إذن إقناع أنفسنا بأن فكرنا المجرد يبتعد كثيرًا عن الأساس الصلب لما هو مُتمَظْهَر، والسقوط بهذا في هذر كلامي، كما لو أننا نمشي في الظلام ومن حين لآخر نلمس الحائط. لا نرجع إلى التمثل إلا مؤقتًا لكي نستخرج من الخيال تمثلًا يطابق المفاهيم التي تشغلنا، وهي تمثلات لن تطابق أبدًا المفاهيم بدقة، لكنها تعتبر فقط مُمَثِّلَة لها، وقد تطرقت إلى هذا الأمر في دراستي: «Ueber den Satz vom Grunde»، الجزء 28. يسمي كانط هذا النوع من الخيال مخططًا، في مقابل الصورة الكاملة للخيال، ويقول بأن هذا المخطط يشبه مونوغرام Monogramm قوة التصور/التخيل، ويؤكد بأنه كما أن مثل هذا المخطط يوجد في مفترق الطرق/وسط الطريق بين المفاهيم المجردة لفكرنا، المكتسبة تجريبيًا، وبين تمثلنا الواضح المكتسب عن طريق الحواس، يوجد كذلك مخطط لمفاهيم العقل القبلية بين قدرة التمثل للحس الخالص وبين قدرة الفكر القبلي للفكر/العقل الخالص (يعني الأصناف). ويصف كل مخطط، كمونوغرام لقوة التمثل الخالص، مخططًا بعد الآخر ويُنيطُ له الصنف الذي يتماشى معه في نصه العجيب: «النص الأساسي لمخطط لمفاهيم العقل الخالصة»: «Hauptstück vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe»، المعروف بغموضه الكبير، لأن لا أحد استطاع فهمه. لكن غموضه هذا يُرفع/يختفي عندما يأخذ المرء بعين الاعتبار ما كان كانط يود الوصول إليه، وما توصل إليه في النهاية للوصول إلى ما يُطابق التشابه ليخدم التماثل الهندسي. ونصل هنا إلى حالة

معينة، تقود إلى الأمر العجيب. ذلك أنه عندما يفترض بأن المخطط التجريبي (أو ممثلي مفاهيمنا الحقيقية عن طريق التخيل) هو شبيه بمخطط مفاهيم الإدراك القبلي الخالص (التي تكون دون مضمون)، فإنه لا يرى بأن هدف مثل هذه المخططات لا يوجد بتاتًا. إن هدف المخطط في الفكر التجريبي الحقيقي مرتبط بالمضمون المادي لمثل هذه المفاهيم. وبما أن هذه المفاهيم مستخرجة من التجربة الحسية، فإننا نساعد ونوجه أنفسنا بهذا بإلقاء نظرة إلى الوراء لنتأكد بأن فكرنا لا يزال يحتوي على مضمون واقعي. لكن يشترط هذا بالضرورة بأن المفاهيم التي تشغلنا نابعة من التأمل، وما نقوم به ما هو إلا إلقاء نظرة على مضمونها المادي، يعني مساعدة محضة لضعفنا. لكن الطريق الضروري نفسه ينقص في المفاهيم القبلية، التي لا يكون لها أي مضمون بعد، لأن هذه المفاهيم لن تنبع من التأمل/ الملاحظة، لكنها تلتقي بها من الداخل، لتأخذ منها مضمونها، وبهذا فإنها لا تمتلك ما يسمح/ يخول لها بإلقاء تلك النظرة إلى الوراء التي تسمح بها المفاهيم المستخرجة من التجربة الحسية.

ذهبت هنا بعيدًا، لأن هذا يلقي الضوء على طريقة فلسفية لكانط سرية (خفية)، تتمثل في كونه وبعد اكتشافه لِشَكْلَي التمثل القبليين، حاول إيجاد متشابهات قبلية لكل تحديد لمعرفتنا التجريبية، وتنتشر هذه المتشابهات في آخر المطاف على المخططات، وبالتدقيق على واقعة نفسية محضة، على الرغم من أن المعنى الدقيق المُلاحَظ وصعوبة عرض هذه المتشابهات تخدم إخفاء كون مضمون هذه الأخيرة [المتشابهات] يبقى فرضية غير مهمة/ غير جوهرية وصدفوية محضة. إذن، إن ما يتسرب في

النهاية في معنى مثل هذا العرض، يوجه بسهولة للمحافظة على صحة قضية ما، يتوصل المرء بصعوبة جمة إلى فهم قوة إقناعها. لو أن كانط لم يكن مغرضًا هنا ولو أنه بقي كملاحظ محض، كما كان عليه في اكتشافه للتأمل القبلي، فقد كان عليه الوصول إلى كون ما يضاف إلى التأمل الخالص للمكان وللزمان هو من جهة الإحساس/ الشعور Empfindung ومن جهة أخرى المعرفة السببية، التي تجعل من الإحساس المحض تأملًا تجريبيًّا موضوعيًّا، ولهذا السبب فإنها لا تُستخرج ولا يُتعلم منها [التجربة الموضوعية]، لكنها توجد قبليًّا، باعتبارها هي شكل ووظيفة الفهم الخالص. وهي وظيفة، لأن كل معارفنا التجريبية مؤسسة عليها. إذا كان قد قيل مرارًا بأن القضاء على خطإ ما لا يتم بصورة كاملة إلا بالبرهنة على الطريقة السيكولوجية لقيامه، فإنني أعتقد بأنني قد وُفِّقْتُ في هذا فيما يخص دراسة كانط للأصناف ولمخططاتها.

بعدما سقط كانط في أماكن مهمة بسيطة من نظريته المتعلقة بالقدرة على التمثل في أخطاء كبيرة، فإنه وصل إلى فرضيات كثيرة مركبة. وتنتمي الوحدة المركبة للتمثل إلى هذه الفرضيات في المقام الأول. وقد قدمها بطريقة جد غريبة عندما قال: «بما أن الأنا يفكر، فمن اللازم عليه أن يكون بإمكانه مرافقة كل تمثلاتي»[1]. تعتبر عبارة «يجب عليه ـ يمكنه muss-können، تقريرًا Annonciation احتماليًّا يخلق مشكلًا. ذلك أنه يعطي بيد ما أخذه باليد الأخرى. ما معنى هذه الجملة إذن؟ أتعني أن كل

(1) Das Ich denke muss alle meine Vorstellungen begleiten können

ما يُتمثل هو فكر؟ بَلى، ليس هناك أية جدوى إذا لم تكن هناك إلا المفاهيم المجردة أي التمثل التأملي والإرادة الحرة للجمال والفهم العميق للجوهر الحقيقي للشيء، يعني الفكرة الأفلاطونية له [الجوهر الحقيقي للشيء]. من الضروري أن يكون بإمكان الحيوان كذلك إما التفكير أو عدم التفكير على الإطلاق. أو هل تعني تلك الجملة مثلًا: ليس هناك موضوع دون ذات؟ من المحتمل أنه قد عبر عن هذا بطريقة سيئة وجاء هذا التعبير متأخرًا. إذا لخصنا ما قاله كانط، فإننا سنجد بأن ما فهمه كوحدة تركيبية للإدراك هو تعميم مَرْكَز ميذان كل تمثلاتنا، بحيث إن كل أصناف القطر Radien تعود إلى هذا المركز. وهذا ما أسميه موضوع المعرفة وارتباط/تلازم Korrelat كل التمثلات، وهو ما شرحته ووصفته باستفاضة في القسم 22 من الجزء الثاني لكتابي كالنقطة الساخنة، حيث ترجع أشعة أنشطة الدماغ، وأحيل إلى هذا القسم، لكي لا أكرر ما سبق وأن قلته.

إن سبب رفضي لكل تعاليم الأصناف وللفرضية التي ليس لها أي أساس، التي أثقل بها كانط نظرية المعرفة، يكمن في النقد الذي قدمته فيما سبق بالبرهنة على التناقضات في المنطق المتعالي، وهي تناقضات تجد جذورها في الخلط بين التمثل والمعرفة المجردة. يهتم هذا النقد كذلك بالبرهنة على القصور في المفهوم الواضح والدقيق لجوهر الفكر والعقل، ذلك أننا نجد في كتابات كانط تعبيرات ليست لها أية علاقة بينها وغير محددة بما فيه الكفاية، فيها قصور وغير صحيحة. وهي إلى جانب هذا متعلقة بالقدرتين العقليتين السالفتي الذكر [جوهر الفكر والعقل]. ويتضح هذا في الشروح المستفيضة التي قدمتها

في دراستي «Der «Ueber den Satz vom Grunde، من القسم 21 إلى القسم 26 وكذا القسم 34، حول هاتين القدرتين العقليتين بالأخذ بعين الاعتبار لجوهر معرفتنا، الموجود في الاستعمال اللغوي وكتابات كل الأزمان والأمصار. ومن أجل الدفاع عن موقفي هذا ضد العروض المختلفة لكانط في هذا الإطار، فقد عريت إلى حد بعيد عن الأخطاء التي سقط فيها في تطرقه لهذا الأمر. وحتى وإن كنت أقر بأن لقائمة الأحكام، التي تؤسس نظرية المعرفة الكانطية ـ بل وكل فلسفته ـ، صحة في ذاتها، فإن ما يهمني في هذا الإطار هو ما إذا كان ممكنًا البرهنة على الكيفية التي تظهر بها هذه الأشكال العامة لكل هذه الأحكام من قدرتنا المعرفية والتوفيق بينها وبين التمثل الذي نحمله عنها. سأربط شرحي لمفهومي الفكر والعقل بالمعنى الذي حددته لهما في شروحي السابقة.

يكمن الفرق الجوهري بين الطريقة الكانطية والطريقة التي اتبع في كونه ينطلق من المعرفة المُتَأَملة المباشرة، بينما أنطلق أنا من المعرفة الحدسية المباشرة. إنه يشبه ذاك الذي يقيس علو الصومعة من خلال ظلها، بينما أستعمل أنا المتر مباشرة. من هنا فإن الفلسفة بالنسبة له هي علم ينطلق من المفاهيم، بينما هي بالنسبة لي علم في المفاهيم، تنطلق من المعرفة المُتمظهِرة، والتي تعتبر بدورها المصدر الوحيد للوضوح Evidenz، الذي يحدد المفاهيم العامة. إنه يقفز على العالم الحسي الذي يحيط بنا، ذي الأبعاد المختلفة والمليء بالمعاني، ويتشبث بأشكال الفكر المجرد، على الرغم من أن الفرضية التي يقوم عليها هذا الفكر، حتى وإن كان كانط لا يتطرق لها بأية طريقة من الطرق،

تكمن في كون التأمل هو حجر أساس كل إدراك بالترابط Apperception، يعني بأن كل ما هو مهم في الإدراك بالترابط لا يجب أن يُعَبرُ عنه في التأمل بدقة في شكل خاصيات/ خطوط رئيسة، من الضروري أن تكون مضبوطة بدقة.

من هنا تُعطَى كل الخيوط الجوهرية وكل قوانين المعرفة المجردة، التي تحرك لعبة الكراكيز ذات الألوان المختلفة للعالم الحسي أمام أعيننا. لو أن كانط كان تطرق إلى هذا المبدأ الأساسي في منهجه بطريقة واضحة، واتبعه بحزم، فقد كان بإمكانه أن يميز على الأقل بين الحدسي والمجرد، ولم يكن من الضروري المقاومة ضد المتناقضات والغموض، بالطريقة التي حل بها إشكاليته، بحيث إن المبدأ الأساسي لمنهجه لم يفصح عن نفسه إلا بغموض معين، ولا يمكن التعرف عليه إلا بدراسة عميقة لفلسفته.

يتضمن المنهج السالف الذكر الكثير من الأشياء المهمة ويحتوي على فكر منير. ويكمن جوهر العلوم في تلخيص التمظهرات الحسية المتعددة واللانهائية عن طريق مفاهيم مجردة قليلة، بحيث إننا ننظم بها نسقًا معينًا يسمح لنا بالتحكم في التمظهرات عن طريق فكرنا ونشرح ما يحدث ونحدد ما سيقع. وهكذا تتقاسم العلوم المختلفة الحقل الواسع للتمظهرات حسب خصوصية الأنواع المختلفة لها. وكانت فكرة عزل المفاهيم كمفاهيم، بغض النظر عن مضامينها، فكرة جريئة من أجل تأمل كل فكر ناتج عن الأشكال المختلفة المحصل عليها، وبالخصوص تمحص الفكر الحدسي، وبالتالي العالم كتمظهر. وبما أن الفكر الحدسي هذا هو فكر قبلي، بسبب ضرورة

أشكال التفكير التي توصل إليه، فإن هذا الفكر يكون ذاتيًا، وبهذا فإنه يقود إلى الأهداف الكانطية. كان على كانط، وعوض الاستمرار في منهجه، دراسة العلاقة بين التفكير/التأمل Reflexion والإدراك بالترابط Apperception، وبأية طريقة يقدم كلًّا منهما ويدافع عنه، وما إذا كان قد جعل منها جزئيًّا معرفة غير معروفة بقبولها في التأمل وتغيير أشكالها، وما لم يكن شكل الفكر التأملي المجرد محددًا أكثر عن طريق شكل المحسوس/الملموس أو عن طريق ذاته، ليكون ما هو موجود في الفكر الحدسي غير متجانس بمجرد ما يدخل في الفكر التأملي. وبهذا لا يكون من الممكن التميز بينهما. بالعكس ما إذا كانت تمييزات بعينها، التي ندركها في نوع المعرفة التأملية، نابعة من هذه المعرفة ذاتها، ولا تعني بأية طريقة من الطرق المعرفة الحدسية. كان بالإمكان أن ينتج عن هذا البحث كون المعرفة الحسية بقبولها في التأمل قد تتعرض لتغييرات كثيرة، كما هو الشأن بالنسبة للمواد الغذائية عند دخولها الجهاز الهضمي الحيواني، بحيث إن أشكال هذا الغذاء ومزيجه تحدد من طرف هذا الجهاز ذاته، إلى درجة أنه لا يكون من الممكن التعرف على الشكل الأصلي لهذا الغذاء من خلال التركيب الجديد له. أو على الأقل ألا تكون هناك علاقة بين التأمل والمعرفة الحسية، كما يقع لانعكاس الأشياء في الماء. ذلك أن ما ينعكس ما هو إلا القليل من الشيء المنعكس. تقوم عملية العكس إذن بتجميع كثرة خصوصيات الشيء المنعكس في شكل منعكس واحد، بحيث لا يكون من الممكن إعادة التكوين الكامل للشكل الأصلي لهذا الشيء انطلاقًا من هذا الانعكاس.

لكل المعرفة المنعكسة المتأملة، أي للعقل، شكل وحيد يتمثل في المفهوم المجرد. إن هذه المعرفة هي العقل ذاته، وليست لها أية علاقة ضرورية مع العالم الحسي، الموجود بدوره دونها ـ وينطبق هذا على الحيوانات كذلك ـ، وقد تكون موجودة بشكل مغاير تمامًا لما هي عليه، بطريقة تتطابق مع كل شكل تأملي آخر. لتجميع المفاهيم في أحكام، أي في أشكال قانونية معينة ومحددة، نصل إليها عن طريق الاستقراء l'Induktion، وهي الأشكال التي تُكَوِّنُ قائمة الأحكام. وتُستنتج هذه الأخيرة في جزئها الأكبر من المعرفة العكسية، يعني أنها تستخرج مباشرة من العقل، بما أنها تقوم على القوانين الأربعة (والتي أسميها شخصيًّا الحقائق الميتاعقلية/ منطقية) وعن طريق «مبدأ الكل واللاشيء dietum de omni et nullo».[1] هناك أشكال أخرى تجد سببها/ جذورها في المعرفة الحسية، يعني في الفهم/ الإدراك Verstand، ولهذا فإنها لا تقدم أية إشارة للأشكال المتعددة الكثيرة للعقل/ للإدراك، لكن تستنتج من الوظيفة الوحيدة لهذا الأخير، أي من المعرفة المباشرة للسبب والمسبب. وتقوم أشكال أخرى من التقاء وتجميع المعرفة التأملية والمعرفة الحدسية، وبالتحديد من قبول هذه للأخرى. سأهتم فيما يلي بلحظات الحكم، لأبرهن على مصدر كل لحظة من نصوص كانط نفسه، ذلك أن استنتاج الأصناف من هذه اللحظات لا يكون له أي أساس، وافتراض

(1) إ.م: Dictum de omni et nullo هي القاعدة المنطقية المتمثلة في كون ذاك العام المرتبط بالنوع أو بالصنف والذي ينضاف إليه أو لا ينضاف كخاصية له.

هذه الأصناف في حد ذاتها لا أساس له، كما هو الشأن بالنسبة لعرضها المليء بالتناقض.

1. تنتج ما تسمى بكمية Quantität الأحكام من جوهر المفاهيم كمفاهيم، وتستمد جذورها من العقل فقط، وليست لها مع الإدراك ومع المعرفة الحسية أية علاقة مباشرة. كما أُشير إلى ذلك في الكتاب الأول [الطبعة الأولى] لـ «نقد العقل الخالص»، فإن للمفاهيم كمفاهيم جوهرية شكلًا Umfang ومحيطًا Sphäre، وتحتوي على شيء آخر غير محدد ، يمكن في آخر المطاف إبعاده عنها، ويمكن النظر إلى هذا الأمر إما باعتباره جزءًا غير محدد للمفهوم العام، أو بإعطائه وضعًا خاصًا بتخصيص اسم خاص به. يسمى الحكم الذي يقوم بهذه العملية في الحالة الأولى حكمًا خاصًا، ويسمى في الحالة الثانية حكمًا عامًا. يمكن مثلًا لجزء الشجرة نفسه أن يُعزل عن طريق حكم خاص وآخر عام: «بعض الأشجار تحمل تفاحًا» أو «كل أشجار البلوط تحمل بلوطًا». يُلاحظ إذن بأن الفرق بين العمليتين معًا جد ضئيل، وبأن إمكان وجود الاثنين تابعة للغنى اللغوي ومفرداته. وبغض النظر عن هذا وضح كانط بأن هذا الفرق يخبىء ممارستين أو وظيفتين مختلفتين، أصناف الفكر/الإدراك الخالص، الذي يُحدد قبليًا عن طريق الأصناف التجريبية.

يمكن للمرء أيضًا استعمال مفهوم ما للوصول إلى تمثل محسوس معين، استخرج من هذا الأخير ومن تمثلات أخرى كثيرة، ويحدث هذا عن طريق حكم معين. ويعبر مثل هذا الحكم على الحدود بين المعرفة المجردة والمعرفة الحسية، وهي الحدود التي تَعْبُرُ منها المعرفة من الحس إلى المجرد: «تحمل

هذه الشجرة تفاحًا». وقد اعتبر كانط هذا صنفًا من الأحكام، ولا نحتاج بعد كل ما قيل لأية محاجات.

2. بالطريقة نفسها، فإن جودة الأحكام Qualität تكون موجودة في ميدان العقل، كما أنها ليست [أي الجودة] إبعادًا لقانون ما (الإدراك) الذي يسمح بالفهم. ولا يقدم كانط أية إشارة إلى هذا الأمر. إن طبيعة المفاهيم المجردة، التي تعتبر هدف وجود العقل، تحمل في طياتها ـ كما شرح ذلك في الطبعة الأولى لـ «نقد العقل الخالص» ـ إمكان التلحيم أو التفريق بين محيطاتها Sphären، وتنبني قوانين الفكر العامة للجوهر/للهوية Identität والتناقض على هذا الإمكان، كشرط لقيام الجوهر والتناقض، اللذين ينبعان بدورهما من العقل، واللذين سميتهما شخصيًّا بالحقيقة الميتامنطقية. وهذا الشرط هو الذي يقرر جمع ما يجب جمعه وترك ما فُرق متفرقًا، وهو الذي يسهر لكي لا يُرفع/يُلغى القانون. إن هذا الشرط هو الذي يفترض إذن إمكان جمع التلحيم وتمييز المحيطات Sphären، بكلمة مختصرة، إنهما يفترضان الحكم.

طبقًا للشكل، فإن الحكم يوجد في العقل فقط، ولا يُؤخذُ هذا الشكل، كما هو الشأن بالنسبة لمضمون الأحكام، من المعرفة الحسية للفكر، وهي معرفة لا توجد في الارتباك Korrelat والمتشابهات Analogien.

بعدما يقوم التمثل عن طريق الإدراك ومن أجله، فإنه يكتمل إذن، ولا يكون قابلًا لا للريبة/الشك ولا للخطأ. وتبعًا لهذا فإن هذا التمثل لا يعرف لا السلب ولا الإيجاب، ولا تكمن قيمته ومضمونه، كما هو الشأن بالنسبة للمعرفة المجردة للعقل، في

علاقة محضة مع شيء خارج عنه. يكون هذا التمثل إذن مليئًا بالواقعية ويُعتبر كل سلب غريبًا عن جوهره. ولا يمكن إضافة التفكير في هذا السلب إلا عن طريق التأمل، ولهذا السبب فإنه يبقى في ميدان الفكر المجرد.

يضيف كانط للأحكام الإيجابية وللأحكام السلبية شبكة للمدرسية الكلاسيكية، نافذة مغلقة Blindes Fenster، لا تستحق الاهتمام بها حتى، لأنها لا تخدم إلا نسقه الهندسي، حتى وإن كانت تعتبر ضعفًا فيه.

3. حدد كانط لمفهوم العلاقة Relation الجد الفضفاض/ العريض خاصية حكم ثلاثة مختلفة جدًّا، والتي سنضيئها هنا لنتعرف على مصدرها:

أ ـ يعتبر الحكم الافتراضي das hypothetische Urteil التعبير المجرد لذاك الشكل الأعم لكل معارفنا للمسند Satz في أساسه. وقد تطرقت لهذا الأمر سنة 1813 في دراستي السالفة الذكر [«Ueber den Satz vom Grunde»]، ذلك أن لهذا الحكم أربعة معان مختلفة، ولكل معنى منها مصدر مغاير لقوة معرفتها، كما أنها تخص قسمًا آخر للتمثلات. وينتج عن هذا بما فيه الكفاية كون مصدر الحكم الافتراضي ليس هو الإدراك السببي وأصنافه ـ كما كان يريد كانط أن يَكُونَ ـ. فقانون السببية، الذي أَعْتَبِرُهُ شكل المعرفة الوحيدة للإدراك/ للعقل الخالص، ما هو إلا تشكيل من تشكيلات المعرفة الخالصة أو القبلية للمسند في أساسه، الذي يعبر في كل معانيه عن هذا الشكل الاحتمالي للحكم. نرى هنا بوضوح كيف أن المعارف، التي يكون مصدرها ومعناها مختلفين، لا يمكن التمييز بينها عندما يفكر فيها العقل

في المجرد في شكل العلاقة نفسه بين المفاهيم والأحكام. وإذا أراد المرء التمييز بينها، يكون من اللازم عليه الرجوع إلى المعرفة الحسية ومغادرة المعرفة المجردة.

من هنا فإن الطريق الذي سار عليه كانط للوصول إلى عناصر المعرفة، بما في ذلك الحدسية منها، وتنظيمها الداخلي من طرف المعرفة المجردة، كان طريقًا خاطئًا. للتنبيه، فإن كتابي «Ueber den Satz vom Grunde» هو شرح أساسي لمعنى شكل الحكم الافتراضي، ولهذا السبب فإنني سوف لن أتوقف عند هذا الأمر طويلًا هنا.

ب ـ الشيء نفسه يمكن أن يقال عن الحكم القطعي، ذلك أن شكله يشبه شكل الحكم بصفة عامة في معناه الدقيق. إذا أخذنا الأمور بدقة، فإن الحكم لا يعني إلا التفكير في ربط أو التفريق بين محيطات Sphären المفاهيم، وبهذا فإن الروابط الافتراضية المنفصلة disjonktiv ليست أشكالًا خاصة للحكم، لأنها لا تطبق إلا على الأحكام الجاهزة[1]، التي يكون فيها ربط المفاهيم ربطًا قطعيًا، وتربط هذه المفاهيم الأحكام من جديد، بحيث إن علاقة التبعية بين الأشكال الاحتمالية فيما بينها وعدم تطابق الأحكام المنفصلة disjonktiv تعبر عن نفسها عن طريق هذه الأحكام الجاهزة. للمفاهيم الخالصة/البسيطة علاقة وحيدة فيما بينها، وهي علاقة يُعَبرُ عنها في الأحكام القطعية. بعد التحديد الدقيق لهذه العلاقات أو أنواعها الفرعية، تداخلها الداخلي وعدم تداخلها الكامل بمحيطات المفهوم، يعني سَلْبَها

(1) ليس في معنى المسبقة، لكن الأحكام التي انتهى المرء منها أو إليها.

أو إيجابها، خصص لها كانط صنفًا خاصًا بها تحت اسم جديد: الكيفية Qualität (الجودة). للتداخل ولعدم التداخل بين الأحكام أنواع فرعية كذلك، طبقًا للتداخل الكلي أو الجزئي للمحيطات وطبقًا لما يشكل/يُكَوِّنُ تحديد كيفية الأحكام، وقد أعطاها كانط اسمًا صنفيًّا قائمًا بذاته كذلك. هكذا إذن فرق/ميز المفاهيم المتقاربة، بل المتشابهة فيما بينها، وجمع بين المفاهيم المختلفة فيما بينها تحت اسم العلاقة Relation.

للأحكام القطعية علاقة بالمبدأ الميتامنطقي/الميتاعقلي بأحكام الفكر للهوية وللتناقض. لسبب هذا الجمع بين محيطات المفاهيم، وهو السبب الذي يمنح للحكم صحته، أنواع مختلفة. والنتيجة هي أن صحة الحكم إما أن تكون منطقية أو تجريبية أو متعالية أو ميتامنطقية، كما شُرِحَ في الدراسة التقديمية للكتاب في الأجزاء 30 و33، وليس من الضروري تكرارها هنا. ونتيجة هذا هو كون المعارف المباشرة تكون جد مختلفة، وهي معارف تقدم نفسها في المجرد عن طريق التحام محيطات مفهومين ما كذات Subjekt وخبر Prädikat، بحيث إن المرء لا يستطيع بأي حال من الأحوال تقديم أية وظيفة أخرى لها باستثناء الوظيفة التي تطابقها وتنبع منها. فالأحكام من قبيل: «الماء يغلي، جيب الزاوية sinus يقيسها، الإرادة تقرر، الاهتمام/النشاط يجلب الغم، التمييز صعب»، تعبر عن طريق الأشكال المنطقية نفسها عن العلاقات المختلفة، التي نحصل عن طريقها على التأكيد الذي ليس بعده تأكيد، والمتمثل في كيف تكون البداية خاطئة لتحليل المعرفة المباشرة الحدسية والتموضع في الموقف المجرد. إن الحكم القطعي في نظري، من زاوية

المعرفة العقلية الحقة، لا ينتج إلا في الأماكن التي يُعبَّرُ فيها عن السببية عن طريق هذا الحكم، ويصح هذا على كل الأحكام التي تعبر عن كيفية Qualität فيزيقية. عندما أقول مثلًا: «إن هذا الجسم ثقيل، صلب، سائل، أخضر، حامض، قَلَوي، عضوي إلخ»، فإن هذا يعبر دائمًا عن نشاط/تأثير هذا الجسم، يعني عن معرفة لا تكون ممكنة إلا عن طريق الإدراك الخالص.فبعدما عُبر عن هذه المعرفة، كما عبر عن معارف أخرى كثيرة مغايرة لها (مثلًا تجزيء المفاهيم المجردة القحة)، في المطلق عن طريق الذات والمحمول، فإن المرء قد نقل علاقات المفاهيم من جديد إلى المعرفة الحسية، وأعتقد بأنه من الضروري أن يكون لذات ولخبر الحكم ارتباط خاص في التأمل/الحس: الجوهر والعرض Substanz und Accidenz. سأوضح فيما بعد بأن مفهوم الجوهر لا يتوفر على أي مضمون آخر باستثناء مضمون مفهوم المادة Materie. أما العرضي فإنه يعني الشيء نفسه كأنواع التأثير، ذلك أن المعرفة الوهمية المتعلقة بالجوهر والعَرَض، ما هي إلا معرفة الإدراك الخالص للسبب وللمسبب. تطرقنا إلى الطريقة التي يقوم بموجبها تصور المادة في كتابنا الأول، الجزء الرابع، وفي دراستنا حول «Ueber den Satz vom Grunde»، في نهاية الجزء 21، ص 77، وسنشرح هذا الأمر باستفاضة فيما بعد عندما نتطرق إلى دراسة المبدأ/الأساس الذي يحافظ عليه الجوهر.

تنبع الأحكام الشرطية المنفصلة من قانون الفكر الثالث المرفوع، الذي يعد حقيقة ميتامنطقية، وبهذا فإنها تعتبر في ملك العقل الخالص وليس لها أي مصدر في الإدراك. ويعتبر استخراج

صنف الجماعة Gemeinschaft، أو التأثير المتبادل منها مثالًا على العنف الذي مارسه كانط ضد الحقيقة/الصحة، لكي يلبي رغبته في الحفاظ على تماثله الهندسي. وقد تعرض هذا الاستخراج القصري للكثير من الانتقادات لأسباب عديدة وبالخصوص من طرف شولتسا Schulze في كتابه: «نقد الفلسفة النظرية»، وكذا من طرف بيرغ Berg في كتابه «Epikritik der Philosophie». ما هو التشابه الحقيقي بين عدم تحديد مفهوم ما عن طريق محمول مرفوع وبين فكرة التأثير المتبادل؟ يعتبر كلاهما متناقضًا بالنسبة للآخر، ذلك أن الوضع الحقيقي لحلقتي الحكم الشرطي المنفصل هو رفع ضروري لحلقة منهما. لكن عندما يفكر المرء في شيئين يكونان في علاقة متبادلة، فإن وضع الواحد منهما يقود إلى وضع الآخر، والعكس بالعكس. لا مجال للمجادلة في كون ما يبرهن عليه التشابه المنطقي الحقيقي لتبادل التأثير للحلقة المغلقة circulus vitiosus يصبح سببًا. فكما يرفض/ينبذ منطق الدائرة المغلقة، فلا بد إذن من إبعاد مفهوم التأثير المتبادل من الميتافيزيقا. أعتقد بكل جدية بأنه لا يوجد أي تأثير متبادل بالمعنى الحقيقي للكلمة، وبأن هذا المفهوم ـ على الرغم من استعماله المحبب جدًّا ـ هو مفهوم فارغ وخاطئ عندما نتأمله عن قرب. لفهم معنى السببية يمكن للمرء الرجوع إلى عرضي لها في مقدمة دراستي في الجزء 20، وفي كتابي حول «الحرية والإرادة «Freiheit und Willen»، الفصل الثالث، ص 27 وما يليها. وكذا الفصل الرابع للمجلد الثاني من Ueber den Satz vom Grunde فالسببية هي القانون الذي يسمح لأوضاع المادة من تحديد مكانها في الزمن. ليس هناك حديث آخر في السببية إلا عن التغييرات، وليس هناك حديث آخر فيها لا عن

المادة كمادة ولا عن المحافظة عليها دون تغيير. لا تخضع المادة لقانون السببية، لأنها لا تصبح في المستقبل ولا تُمسي في الماضي، فالشيء في كليته لا يتغير. ما يتغير هو وضعه فقط. إضافة إلى هذا فلا علاقة لقانون السببية بالمحافظة على الشيء، بحيث إذا لم يحدث أي تغيير في شيء ما، فإنه لا يكون هناك أي تغيير وأية سببية، لكن فقط وضع مستقر غير متغير. إذا تغير وضع ما، فإن الوضع الذي يقوم من خلاله إما أن يُحتَفَظ به أو لا يُحتَفَظ به، وقد يسبب في وضع ثالث. والضرورة التي يحدث بها هذا في قانون السببية ـ الذي يُعتبَر تشكيلًا للمبدأ في الأساس، ومن هنا ليس من الضروري شرحه أكثر، لأن المبدأ في الأساس ـ هو مبدأ كل الشروحات وكل الضرورات. يتضح من هذا بأن التسبب والتأثير يوجد في الالتقاء الدقيق وفي العلاقة الضرورية بالتتابع الزمني، لكن فقط عندما يسبق الوضع (أ) الوضع (ب) زمنيًّا، ويكون تتابعهما تتابعًا ضروريًّا وليس صدفويًّا، وفقط عندما يكون الوضع (أ) سببًا ويكون الوضع (ب) مؤثرًا. يتضمن مفهوم التأثير المتبادل الشيء التالي: يكون الشيئان معًا سببًا ومؤثرًا في الوقت نفسه، ويعني هذا بأن كليهما يكونان الأولين والأخيرين في الوقت نفسه. يتعلق الأمر إذن بلافكر Ungedenke. وبما أن الوضعين معًا يوجدان في الوقت نفسه، ويكون هذا الوجود بالضرورة في الوقت نفسه، فلا يكون هناك مجال للاحتمال. ولأنهما ينتميان لبعضهما بالضرورة ويوجدان بالضرورة في الوقت نفسه، فإنهما يشكلان وضعًا واحدًا، يمكن الاحتفاظ به بالإصرار على إبقاء كل تحديداته المتبقية، وبهذا لا يكون الحديث عن التغيير وعن السببية، لكن عن الاستمرار والسكينة، ولا شيء آخر. ما يمكن قوله هو أنه عندما يُغير تحديد

ما كل الوضع، فإن الوضع الجديد لن يكون ثابتًا/ دائمًا، لكنه يصبح مسببًا لكل تحديدات الوضع الأول، وهو السبب الذي يسمح لوضع ثالث جديد بالقيام، طبقًا للقانون السببي البسيط، وليس وضعًا جديدًا يؤسس التأثير المتبادل.

أؤكِّدُ ببساطة أيضًا، بأنه لا يمكن البرهنة على مفهوم التأثير المتبادل بأي مثال كان. كل ما يمكن للمرء قوله هو إما وضع هادئ لا يمكن تطبيق مفهوم السببية عليه، ولا يكون لهذا الأخير أي معنى إلا في حالة التغييرات، وإما أن هناك تتابع متبادل بالاسم نفسه، بحيث إن السببية تكفي لشرح الأوضاع المشروطة. وكمثال على النوع الأول، يمكن التفكير في كفتي الميزان عندما تكونان تحملان الوزن نفسه، بحيث لا يكون هناك أي نشاط/ حركة، لأنه ليس هناك أي تغيير، بل فقط وضع ساكن. يكون الوزن في هذا الوضع مقسومًا بالتساوي على كفتي الميزان، ولا يمكن لأية كفة التعبير عن قوتها عن طريق أي تأثير/ نشاط. إذا أزحنا وزن كفة من كفتي الميزان، فإن وضعًا جديدًا ثانيًا يقوم، يكون السبب في وضع ثالث وهو ترجيح كفة على الأخرى، ويحدث هذا طبقًا لقانون السببية البسيط، ولا يكون التأثير في حاجة في هذه الحالة لأي صنف عقلي خاص ولا لأي اسم خاص به. وكمثال على النوع الثاني هناك النار الملتهبة. فربط الأوكسجين بجسم قابل للاحتراق هو سبب الحرارة، وتكون هذه الأخيرة سبب كل ربط كيماوي جديد. وكل هذا ما هو إلا سلسلة من الأسباب والنتائج/ المسببات، تكون حلقاتها متشابهة بفعل تبادل التأثير: فالاحتراق (أ) يسبب في الحرارة (ب)، وتسبب هذه الأخيرة في احتراق جديد (ج) (يعني نشاط جديد مشابه في الاسم

للسبب (أ)، لكنه مغاير له من حيث التأثير). إنه سبب الحرارة (د)، التي لا تشبه في الواقع تأثير (ب)، حتى وإن كانت تشترك معها في المفهوم (الحرارة). هناك مثال مهم لما يُنعت عمومًا بتبادل التأثير قدمه هومبولت Humboldt[1]، حيث قدم نظرية الصحراء. تتمثل ملاحظته في كون المطر لا يسقط على هضاب الصحراء، لكن على غابات الجبال المحاذية لها، إذا كانت مثل هذه الغابات توجد. وسبب هذا لا يكمن في جذب الجبال للمطر، لكن يتمثل سبب هذا في كون مرتفع هضاب الرمال يسخن الهواء ويمنع الكرات المتبخرة من السقوط ويدفع الغيوم إلى الأعلى. يكون ضغط ارتفاع المؤثرات الهوائية ضعيفًا في الجبال، يسمح للغيوم بالنزول أكثر، ويسبب سقوط المطر في الهواء البارد. هكذا إذن تحدث قلة الأمطار وقلة النباتات في الصحراء في تأثير متبادل: لا يسقط مطر لأن سطح الرمال الحار يبْعثُ الكثير من الحرارة ولا تُعْشِبُ الصحراء، لأن الماء لا يسقط فيها. الظاهر هو أنه ليس لنا هنا، تمامًا كما هو الحال عليه في المثال السابق، إلا تتابع للسبب والنتيجة/النشاط، ولا يختلف هذا كثيرًا/جوهريًّا عن السببية البسيطة. الشيء نفسه نجده في التأرجح وكذا في المحافظة على الذات للأجسام العضوية، التي يُنتج كل وضع جديد فيها وضعًا آخر، يشبه في النوع الوضع الذي سببه، لكنه يكون وضعًا مغايرًا جديدًا. لكن يكون الوضع هنا معقد، بحيث إن السلسلة لا تكون مكونة من حلقتين، لكن من مجموعة من أنواع الحلقات، بحيث إن الحلقة نفسها لا تعود إلى الظهور إلا بعد دخول حلقات

(1) Humbolt, «**Aussichten der Natur**», Auflage, Bd. 2, S. 79 2.

أخرى من السلسلة. ولا نرى في كل ما يحدث إلا تطبيق قانون السببية الوحيد والبسيط، الذي يعطي لتتابع الأوضاع قاعدتها/ قانونها، وليس وظيفة جديدة خاصة، يكون على العقل فهمها.

أيريد المرء أن يضيف للبرهنة على مفهوم التأثير المتبادل بأن التأثير والتأثير المضاد يتشابهان؟ يَكْمُنُ هذا كما بينت سابقًا وكما وضحت في دراستي Satz vom Grunde بإسهاب، بأن السبب والتأثير ليسا جسمين، لكن وضعين متتاليين للأجساد، والنتيجة هي أن كل وضع من هذين الوضعين يتضمن كل الأجسام المشاركة الأخرى. فالتأثير، يعني الوضع الجديد، في اصطدام جسمين مثلًا، يوزع الصدمة بالتساوي بين الجسمين. ذلك أن تغير الجسم المصدوم يعني كذلك تغير الجسم الصادم حسب وزن وسرعة كل منهما. إذا أراد المرء أن يسمي هذا التأثير المتبادل، فإن كل تأثير هو بالكاد تأثير متبادل وليس هناك دخول أي مفهوم جديد ولا أية وظيفة جديدة للإدراك، لكن فقط مرادف زائد للسببية. ويعبر كانط عن هذا بطريقة لاواعية في: «الأسس الميتافيزيقية لبداية علم الطبيعة»، حيث يتحدث عن برهان الأطروحة الرابعة للميكانيكا: «كل تأثير خارجي في العالم هو تأثير متبادل». كيف يمكن أن تقوم وأن تعرف وظائف قبلية مختلفة في الإدراك للسببية البسيطة ولتبادل التأثير، بل أيضًا للتتابع الفعلي للأشياء عن طريق الشيء الأول فقط والوجود في الوقت نفسه لهذا الشيء عن طريق الشيء الثاني فقط؟ إذا كان كل تأثير تأثيرًا متبادلًا، فإن التتابع والتزامن سيكونان الشيء نفسه في العالم. إذا وُجد هناك تأثير متبادل، فإن الحركة السرمدية perpetuum mobile ستكون ممكنة كذلك، وسيكون وجودها هذا

قبليًا بالتأكيد. إضافة إلى هذا هناك تأكيد قائل بأنه من المستحيل، على أساس اقتناع قبلي، أن يوجد تأثير متبادل وشكل إدراكي/ عقلي لمثل هذا الأمر [التأثير المتبادل].

نفى أرسطو كذلك تبادل التأثير في المعنى الحق للكلمة، ذلك أنه لاحظ بأنه يمكن لشيئين اثنين تبادل التأثير بطريقة مختلفة فيهما، كأن يكون الواحد منهما مثلًا سببًا والآخر مُسببًا. نجد في كتابه Physic., Lib. II. c. 3 وكذا في Metaph. Lib. V. c. 2 (Esti de tina kai allêlôn aitia; hoion to ponein aition tês euexias, kai hauté tou ponein; all'ou ton auton tropon, alla to men hôs telos, to de hôs archê kinêseôs. (Sunt preaterea quae sibi sunt mutuo causae, ut exercitium bonae habitudinis, et haec exercitii: at non eodem modo, sed haec ut finis, illud ut principium motus)) أبعد، هناك الأشياء التي هي أسباب بعضها البعض، بحيث ممارسة حالة سليمة من الجسم، وهذه العملية، ولكن ليس في الطريق نفسه، ولكن هذا يبدو وكأنه النهاية، تعتبره مبدأ الحركة . إذا كان افتراض تأثير متبادل ما، فقد كان بإمكانه إضافته هنا. كل ما قام به هو أنه اهتم بتعداد كل أنواع الأسباب والمُسببات. ويتحدث في كتابه Analyt. Post. Lib. II. c. 11 عن دورة الأسباب والمسببات، وليس عن تبادل التأثير.

4 ـ لأصناف الحال/ الكيفية Modalität خاصية لا نجدها في الأصناف الأخرى، بحيث إن كل ما يُعبر عنه عن طريقها، يطابق بالفعل شكل الحكم الذي يستنتج منها، وهو ما لا نجده في الأصناف الأخرى، التي تُستنتج في الغالب بتعسف اعتباطي من أشكال الحكم.

من الواضح أن مفاهيم الممكن والفعلي/الحقيقي والضروري هي التي تسبب أشكال الحكم الإشكالي والمساعد Assertorische والاحتمالي. والادعاء القائل بأن مثل هذه المفاهيم الأصلية الخاصة لا تسمح باستخراج أية أشكال معرفية للإدراك منها، هو ادعاء غير صحيح. على العكس من هذا، فإنها تصدر عن المصدر الأصلي للشكل الواعي لكل ما يمكن أن يدرك قبليًّا، يعني من المبدأ في الأساس، ومن هذا الأخير تصدر معرفة الضرورة مباشرة. عندما يُطَبَّقُ التفكير على الضرورة، تقوم مفاهيم الصدفة والإمكان وعدم الإمكان والصحة. لا تقوم هذه المفاهيم إذن من قوة فكر الإدراك، لكنها تقوم عن طريق/ بسبب الصراع بين الإدراك المجرد والإدراك الحسي، كما سنرى.

أقول بأن الضرورة ونتيجة سبب ما، هي مفاهيم تناوب/تغير Wechselbegriffe وهي مفاهيم متشابهة. إذا كان شيء ما ضروريًّا، فلا يمكن أن ندركه، لكن يمكن التفكير فيه فقط، طالما اعتبرناه نتيجة سبب معطى ما. ولا يتضمن مفهوم الضرورة أي شيء آخر باستثناء هذه التبعية لمفهوم آخر وما ينتج عنه. تنتج الضرورة وتستمر إذن عن طريق تطبيق المبدأ في الأساس فقط. انطلاقًا من هذا، وطبقًا للتشكيلات المختلفة لهذا المبدأ، ضرورة فيزيائية (التأثير عن طريق السبب) وضرورة منطقية (عن طريق الإدراك الأساسي في الأحكام والنتائج التحليلية إلخ) وضرورة رياضية (طبقًا لأساس الوجود في المكان والزمان). وأخيرًا الضرورة التطبيقية/العملية، التي لا نعتبرها تحديدًا عن طريق صنف قطعي ما، لكن عن طريق الممارسات الناتجة بالضرورة عن الأسباب الموجودة في حالة خاصة تجريبية معطاة. لكن كل ما هو ضروري ما هو إلا نسبي، يعني أنه ينتج عن طريق افتراض

سبب ينتج عنه. من هنا فإن الضرورة المطلقة متناقضة. وأحيل هنا على الفصل 49 لدراستي Satz vom Grunde.

إن ضد الضرورة، أي نفيها، هو الصدفوية. من هنا فإن مضمون هذا المفهوم يكون سلبيًّا، ولا يكون شيئًا آخر من غير هذا: إنه الربط الذي يعبر عنه ضعف المبدأ في الأساس. والنتيجة هي أن الصدفوي يكون دائمًا نسبيًّا في علاقته بشيء لا يكون أساسه، كيفما كان هذا الأساس، لكونه مثلًا معطى في العالم الحقيقي، فإنه يكون دائمًا ضروريًّا وصدفويًّا في الآن نفسه: ضروري في علاقته بالعالم الذي هو سببه، وصدفوي في علاقته مع كل ما تَبَقى. ذلك أن التقاءه في الزمن والمكان مع الأشياء الأخرى، ما هو إلا التقاء صدفوي دون أي ارتباط ضروري، كما نجد ذلك في صدفوية الكلمات والأعراض والعرضية. على عكس عدم إمكان التفكير في ضروري مطلق، فإنه من الممكن التفكير في صدفوي مطلق، ذلك أن هذا الأخير قد يكون موضوعًا، لا تكون له أية علاقة مع موضوع آخر قد يكون ناتجًا عنه. وعدم تصور مثل هذا الموضوع هو بالضبط التعبير السلبي عن مضمون المبدأ في الأساس، الذي يكون من الضروري دفعه لكي يمكن التفكير في الصدفوي المطلق، الذي قد يفقد كل أهمية، لأن مفهوم الصدفة لا يمتلك أية أهمية إلا في علاقته بذاك المبدأ، ويعني بأن موضوعين لا ينتميان لبعضهما، لأن لا علاقة لهما في الأساس الذي ينبنيان عليه وفي النتائج.

كل ما يحدث في الطبيعة، طالما أنها تمثل محسوسًا، يكون ضروريًّا، لأن كل ما يحدث، يحدث بسبب. لكن عندما نتأمل

ذلك المنفرد في علاقته مع الباقي الذي لا يكون سببه، فإننا نتعرف عليه كصدفوي. ويعتبر هذا في حد ذاته تفكيرًا مجردًا. إذا استمر المرء في تجريد موضوع طبيعي ما في علاقته السببية مع ما تبقى، يعني في ضرورته وصدفويته، فإن هذا النوع من المعرفة يحتوي على مفهوم الواقع الفعلي، حيث لا يأخذ المرء بعين الاعتبار في إطاره إلا تأثيره، دون البحث عن السبب، الذي يسميه المرء بالضرورة، بالرجوع إلى كل ما تبقى، بـ «الصدفوي». ويتأسس هذا المتبقي قبل كل شيء على فكرة متمثلة في كون كيفية الحكم لا تصف/تهتم بالخلق الموضوعي للشيء، لكن بعلاقة تفكيرنا بهذا الشيء. لكن بما أن لكل شيء في الطبيعة السبب نفسه، فإن كل ما هو واقعي هو ضروري، لكن فقط بوجوده في وقت معين وفي مكان معين، وبهذا فقط يمكن تطبيق قانون السببية عليه. وبمجرد ما نغادر الطبيعة المحسوسة ونذهب إلى التفكير المجرد، فإنه يكون بإمكاننا تمثل كل القوانين الطبيعية المعروفة لدينا قبليًا أو بعديًا عن طريق التفكير. ويتضمن هذا التمثل المجرد كل ما يكون في الطبيعة في زمن ومكان ما. وندخل العالم الواسع بالتجريد لكل مكان وزمان عن طريق التفكير. وما ليس له مكان هنا هو اللاممكن/ المستحيل. مما لا شك فيه هو أن الممكن والمستحيل لا يوجد إلا بالنسبة للمعرفة المجردة للعقل وليس بالنسبة للمعرفة الحسية، على الرغم من أن هذه الأخيرة هي التي تُمكِّنُ العقل من تحديد الممكن والمستحيل. ويكون الممكن والمستحيل إما ميتافيزيقيًا أو فيزيقيًا، حسب القانون الطبيعي الذي ننطلق منه أثناء عملية التفكير فيهما: قانونًا قبليًا أو بعديًا.

انطلاقًا من هذا العرض الذي لا يحتاج لأية برهنة، لأنه يركز مباشرة على معرفة المبدأ في الأساس وعلى تطور مفاهيم الضرورة والصحة والممكن، يتضح بأن كانط لم يؤسس فرضياته المتعلقة بالوظيفة الخاصة للإدراك المرتبطة بهذه المفاهيم الثلاثة على أي أساس، وبأنه تابع تطبيق تماثله الهندسي دون أي حرج فكري.

هنا نلمس أكبر خطأ لكانط، ويتمثل هذا الخطأ في خلطه بين مفهوم الضرورة ومفهوم الصدفة، كما حدث في الفلسفة التي سبقته. فقد استغلت هذه الأخيرة التجريد لتجعل من هذا الهذا Das[1]، والذي افترضت سببه/ أساسه، نتيجة مفروغًا منها وقالت بأنه لا يمكن ألا يكون، أي إنه ضروري. وقد تشبث المرء بهذا التحديد فقط، بالتأكيد على أن الضروري هو ما لا يمكن أن يكون بشكل آخر غير شكل واحد أو ذاك الذي يكون ضده مستحيلًا. بهذا التحديد يترك المرء أساس وجذور مثل هذا النوع من الضرورة خارج نطاق اهتمامه ولا يرى كل ضرورة ناتجة عن ذلك ويتحدث انطلاقًا من هذا التخيل الذي لا يمكن التفكير فيه عن ضرورة مطلقة، يعني عن شيء Etwas، لا يمكن أن يُترك وجوده جانبًا، كما هو الحال عندما تستخرج النتيجة من السبب. لكن هذا الشيء Etwas غير ناتج عن سبب ما، وبهذا فإنه غير تابع لأي سبب، لأن ذلك يتناقض مع المبدأ في الأساس. انطلاقًا من هذه الوظيفة يشرح المرء إذن، في مقابل قطري diametral الحقيقة، كل ما يوضع عن طريق سبب ما كعرضي، باعتبار ضرورته نسبية ومقارنة هذه الأخيرة بالضرورة المطلقة التي ليس لها أي أساس

(1) إ.م: المقصود العالم.

يذكر والمتناقضة في مفهومها. ويحتفظ كانط بهذا التحديد الأعوج للصدفوي ويقدمه كشرح في «نقد العقل الخالص» من ص 289 إلى ص 291 وفي ص 243 وص 301 وص 415 وص 458 وص 460 وص 447 وص 486 وص 488. ويسقط في تناقض واضح مع نفسه عندما يقول في ص 301: «الكل ما هو صدفوي سبب»، ويضيف: «إن ما هو صدفوي هو ما يكون لاوجوده ممكنًا»، لكن ما له سبب، يكون لا وجوده غير ممكن/ مستحيلًا. للإشارة فإننا نجد مصدر هذا الشرح الخاطئ للضروري وللعرضي عند أرسطو في كتابه[1] حيث يشرح الضروري كذاك Das الذي يكون عدم وجوده مستحيلًا، في مقابل ذاك Das الذي يكون وجوده مستحيلًا. وبين الاثنين يوجد ما يمكنه أن يكون أو لا يكون، وهذا ما سماه بالصدفوي. يتضح مما سبق بأن هذا الشرح، كما هو الشأن بالنسبة للكثير من شروح أرسطو، قد قام انطلاقًا من توقف المفاهيم المجردة دون الرجوع إلى ما هو واقعي حسي مُلاحظ، حيث يوجد مصدر كل المفاهيم المجردة، التي يجب أن تُرَاقَب بها باستمرار. ف «الشيء الذي يكون عدم وجوده مستحيلًا»، يمكن التفكير فيه تجريديًا، لكن عندما نمر إلى الواقعي، الفعلي، الحسي، فإننا لا نجد أي شيء للبرهنة على هذا التفكير، حتى بافتراض إمكان وجوده، باستثناء نتيجة سبب معطى، تكون ضرورته نسبية ومشروطة.

أضيف بالمناسبة بعض الملاحظات المتعلقة بمفهوم الكيفية/ الحال Modalität. بما أن كل ضرورة مؤسسة على المبدأ في

(1) **«De generatione et corruptione»**, Lib. II. c. 9 et 11

الأساس، ولهذا السبب فإنها نسبية، فإن كل الأحكام الافتراضية/ الاحتمالية، طبقًا لمعناها الأخير، هي أحكام افتراضية ليس إلا. ولا تصبح قطعية إلا بدخول مقدمة صغرى منظمة، يعني منظمة في النتيجة. إذا بقيت هذه المقدمة الصغرى غير حاسمة وعبرت عن عدم الحسم هذا، فينتج عن هذا الحكم الاحتمالي.

إن ما يكون عامة افتراضًا، يكون دائمًا ـ بالنظر إلى الرجوع إلى حالة فردية ـ إشكاليًّا، لأن الشرط الذي يدخله تحت القاعدة، لابد أن يتدخل. على العكس من هذا، فإن كل ما هو ضروري هو على العموم إشكالي فقط، لأن السبب الذي يدخل، لا يمس إلا حالة خاصة ولا يعبر الحكم الافتراضي إلا عن قوانين عامة وليس عن الحالات الفردية المباشرة. ويكمن سبب هذا في كون الممكن لا يوجد هنا إلا للتفكير وللعقل، ولا يوجد الفعلي إلا في ميدان المحسوس/ التمثل والإدراك. أما الضروري فإنه يوجد لكليهما. والحقيقة أن التمييز بين الضروري والممكن والفعلي لا يوجد طبقًا للمفهوم إلا في المجرد، بينما يوجد الثلاثة في العالم الواقعي في مفهوم واحد. ذلك أن كل ما يوجد، يوجد بالضرورة، لأن هذا الوجود يحدث عن طريق الأسباب، التي تكون لها أسباب بدورها، بحيث إن مجموع حوادث العالم، الكبيرة منها والصغيرة، هي عبارة عن تسلسل صارم لكل لضروري، ولا يوجد في الواقع أي تمييز بين الفعلي والضروري، كما لا يوجد أي تمييز بين الفعلي والممكن، لأن ما لم يحدث، يعني ما لم يصبح فعليًّا واقعيًّا، لم يكن ممكنًا، لأن الأسباب التي لم تسمح له بالظهور، لم تظهر كذلك، ولا يمكن لها أن تظهر في التسلسل الكبير للأسباب، وبهذا فإنه كان

مستحيلًا. وطبقًا لهذا فإن كل عملية إما أن تكون ضرورية أو ممكنة. ولا ينطبق هذا بطبيعة الحال إلا على العالم الإمبريقي الواقعي، يعني على مركب الأشياء المنفردة، إذن على الأشياء الفردية في ذاتها.

على العكس من هذا، عندما نتأمل الأشياء بصفة عامة عن طريق العقل ونفهمها بطريقة مجردة، فإن الضرورة والصحة والإمكان تتقدم متفرقة عن بعضها البعض. نتعرف إذن على كل القوانين القبلية المنتمية لعقلنا كممكنة، والشيء نفسه بالنسبة للقوانين التجريبية المطابقة لهذا العقل، حتى وإن لم تتحقق أبدًا، ونميز بوضوح بين الممكن والفعلي. ذلك أن الواقعي/الفعلي يكون دائمًا ضروريًا في ذاته، لكن لا يفهم هكذا إلا من طرف ذاك الذي يعرف سببه. وبغض النظر عن هذا، فإنه يسمى صدفويًا/عرضيًا. ويقدم لنا هذا التأمل المفتاح لفهم ذاك contentio peri dynation لديودوروس Diodores[1] وكريسيبوس Chrysippos[2] الرواقي، الذي يقدمه سيسيرو Cicero في كتابه de facto. يقول ديودوروس: «إن ما يصبح واقعيًا هو ما كان ممكنًا وكل ما هو واقعي هو ضروري». على العكس من هذا يقول كريسيبوس: «هناك الكثير من الأشياء تكون ممكنة، لا تصبح واقعية أبدًا، وفقط ما هو ضروري يصبح فعليًا». ويمكن أن نشرح هذا هكذا: إن الواقع هو خاتمة استنتاج ما، يعطيه إمكان مقدمته المنطقية. لا يتطلب الأمر هنا المقدمة الكبرى فقط، بل

(1) إ.م: مؤرخ يوناني قديم عاش في القرن الأول قبل المسيح.

(2) Chrysippos von Soloi فيلسوف يوناني قديم. طور الفلسفة الرواقية وجددها ومن بين أشهر تلامذته هناك زينون وديوجينيس.

وأيضًا المقدمة الصغرى. ويعطي الاثنين معًا الإمكان الكامل. تعطي المقدمة الكبرى إمكان نظرية عامة فقط في المجرد. لكن هذه المقدمة في حد ذاتها لا تجعل من أي شيء ممكنًا، يعني لا تعطيه الإمكان ليصبح ممكنًا، لأنه يكون في حاجة إلى المقدمة الصغرى، التي تتيح الفرصة للأشياء المنفردة بوصفها، طبقًا لقاعدة محددة. وبهذا تصبح هذه الأشياء واقعية مباشرة، وكمثال على ذلك:

المقدمة الكبرى: يمكن لكل المنازل أن تحترق ـ بما في ذلك منزلي ـ

المقدمة الصغرى: اشتعلت النيران في منزلي.

النتيجة: منزلي يحترق.

إذن، كل مقدمة كبرى تحدد الشيء بالنظر إلى الواقع دائمًا، ويتم ذلك عن طريق افتراض فقط. فإمكان الاحتراق مشروط بإضرام النار. ويُقدم هذا الافتراض في المقدمة الصغرى. فالمقدمة الأولى تعبئ/ تملأ المدفع، وتحدث الطلقة فقط عندما تضغط المقدمة الصغرى على الزر، والطلقة هنا هي النتيجة. وينطبق هذا بما لا يدع مجالًا للشك على العلاقة بين الإمكان والواقع. وبما أن النتيجة، التي تعتبر تعبيرًا عن الواقع، تُنتج دائمًا بالضرورة، فبالإمكان القول انطلاقًا من هذا، بأن كل ما هو واقعي هو ضروري كذلك. ومن هنا يمكن أن نفهم بأن الضرورة لا تعني إلا نتيجة سبب معطى، ويكون هذا السبب، سببًا في الواقع. إذن فإن كل ما هو واقعي هو ضروري. طبقًا لهذا، فإن مفاهيم الممكن والواقعي والضروري تكون مجتمعة، ولا يفترض الأخير منها ما سبق فقط، لكن يكون العكس صحيحًا. ما يفرق بينها هو تحديدها

من طرف عقلنا عن طريق شكل الزمان والوقت، ذلك أن هذا الأخير هو الوسيط بين الواقع والممكن. كما أن ضرورة حدث منفرد تُفهم كليًّا عن طريق معرفة كل أسبابها، لكن اجتماع كل هذه الأسباب المختلفة والمستقلة عن بعضها، يظهر لنا كصدفوي. ويعبر هذا عن استقلالها عن بعضها البعض عن طريق الصدفة. وبما أن كل سبب من هذه الأسباب كان النتيجة الضرورية لمُسببه في سلسلة ذات بداية لانهائية، فإنه يتضح بأن الصدفة ما هي إلا تمظهر ذاتيٌّ، يقوم على محدودية أفق إدراكنا، تمامًا كما تعيش هذه الذاتية في أفق النظر/ المشاهدة/ المعاينة عندما تلتقي السماء بالأرض في أفق نظرنا.

بما أن الضرورة متحدة مع نتيجة معطى ما، فمن الضروري أن تتمظهر بصورة خاصة في كل تشكيل للمبدأ في الأساس، ويكون لنقيضها الاتحاد نفسه مع الممكن والمستحيل، اللذين يتأسسان دائمًا بتطبيق التأمل المجرد للعقل على الموضوع. في مقابل الأنواع الأربعة للضرورة التي ذكرناها سابقًا، هناك أنواع كثيرة للمستحيل: النفسية، المنطقية، الرياضية، التطبيقية. للإشارة، عندما يكون المرء في ميدان المفاهيم المجردة، فإن الإمكان العام يكون متصلًا بضرورة المفهوم الدقيق، كأن نقول مثلًا: «يمكن للحيوان أن يكون طائرًا وللسمك أن يكون قازبًا إلخ»، «من الضروري أن يكون العندليب طائرًا، وهذا الأخير حيوان، وهذا الأخير كائن حيّ، وهذا الأخير جيد». وسبب هذا هو أن الضرورة المنطقية، والتي يكون للتعبير عنها في الحقيقة قياس معين، تنطلق من العام إلى الخاص، وليس العكس. على العكس من هذا، فإن كل شيء ضروري في الطبيعة المحسوسة

(تمثلات النوع الأول) عن طريق قانون السببية، والتأمل الدخيل/ الداخل عليها هو الذي يمكنه فهمها كصدفوية بمقارنتها مع ما هو ليس سببًا لها وباعتبارها واقعية عن طريق غض النظر عن كل ربط سببي. ولا يقوم مفهوم الواقع/العقلي إلا في هذا النوع الثاني من التمثلات كما يوضح مصدر كلمة مفاهيم السببية. أما في النوع الثالث من التمثلات، التمثلات الرياضية المحضة، فإننا لا نجد إلا الضرورة، عندما نبقى في إطار هذه التمثلات الرياضية. ولا يقوم الإمكان هنا إلا عن طريق الرجوع إلى مفاهيم الفكر، مثلًا: «يمكن لمثلث أن يكون مستقيمًا، منحنيًا، ذا أضلاع متساوية، من الضروري أن يكون من ثلاثة أضلاع، اثنان منهما مستقيمان». لا يصل المرء هنا إلى الممكن إذن، إلا بالمرور من المُتَمَظهر/المُتَمَثل إلى المجرد.

بعد هذا العرض الذي يذكر في دراستنا حول المبدأ في الأساس ويفترض ما قلناه في الجزء الأول من هذا الكتاب، نتمنى أنه لم يعد هناك أي شك يتعلق بالمصدر الحقيقي والمتنوع لأشكال الأحكام ولا في عدم مشروعية وغياب أي أساس للافتراض القائل بأن هناك اثنتي عشرة وظيفة خاصة للإدراك، وهي التي تشرح هذا الأخير. هناك ملاحظات عامة على هذا الشرح، منها مثلًا هذا الحب الكبير لكانط للتماثل وثقته بمؤشراتها المفترضة، لافتراضه بأن الأحكام التأكيدية والقطعية هي أشياء مختلفة في الأساس، وبهذا من المشروع افتراض وظيفة للإدراك خاصة بكل واحدة منها.

إن الوعي بعدم جدوى تعاليم الأصناف، المقدمة من طرف كانط نفسه في نصه الأساسي الثالث في تحليله لـ Grundsätze

(phenomena et noumena) في الطبعة الأولى من «نقد العقل الخالص»، حيث نجد الكثير من المواضع يدافع عنها عن الأصناف (ص 241، 242، 244، 246، 248، 253)، لكنه يحذفها في الطبعة الثانية لهذا الكتاب. يقول مثلًا في الصفحة 241 بأنه لم يحدد/ يعرف الأصناف، كل صنف على حدة، لأنه لم يستطع تعريفها، حتى وإن كان يرغب في ذلك، لأنها لا تستحمل أي تعريف يذكر، لكنه نسي هنا بأنه قال في ص 82 في الطبعة نفسها لكتابه: «أُعفي نفسي قصدًا من تعريف الصنف، على الرغم من أنني أود امتلاك هذا التعريف»، وقد كان هذا إذن ريحًا آتية sit venia verbo. تُرك إذن هذا النص جانبًا في الطبعة الثانية لكتابه، وبهذا تبرهن كل النصوص المحذوفة الأخرى بأنه لم يفكر جيدًا في الأصناف وبأن كل تعاليمه في هذا الإطار تقف على أرجل ضُعْفِهِ.

أكد كانط بأنه وبموجب قائمة الأصناف التي حددها، يمكن التفكير في كل ما هو ميتافيزيقي وما هو علمي، كما قال في مقدمة «نقد العقل الخالص» في الفصل الثالث. في الواقع لا تعتبر هذه الأصناف كل أساس الفلسفة الكانطية فحسب والنموذج الذي يطبق على أساسه كل تماثله ـ كما وضحت ذلك سابقًا ـ، بل أصبحت أساسًا متينًا، حيث أدخل كانط بقوة/ عنف كل تأمل ممكن، وهذا ما سأوضحه فيما يلي. ماذا يجب على التفكير على طريقة القطيع imitatores, servum pecus عمله في مثل هذه الحالة؟ رأى المرء بأن ذاك العنف قد مورس بترك أهمية التعابير، التي تعبر عن عنوان وأشكال الحكم والأصناف جانبًا، والتشبث بهذه التعابير فقط. ومصدر هذا قابع في النص الأرسطي Analyt, priora, I. 23 : peri poiotêtos kai posotêtos tou syllogismou horôn: de qualitate et quantitate terminorum

syllogismi، لكن اختيار هذه التعابير كان اعتباطيًّا، ذلك أنه كان بالإمكان التعبير عن حجم هذه المفاهيم بطريقة أخرى من غير كلمة «الكمية» حتى وإن كانت هذه الكلمة أحسن من تسميتها بالأصناف، لأنها تطابق مضمون هذا المفهوم [الكمية]. اختيرت كلمة «الكيفية» Qualität بحكم العادة في تقابل الكمية والكيفية، ذلك أن اسم الكيفية قد اختير اعتباطيًّا للتأكيد أو للنفي.

حدد كانط لكل تأمل قام به للكمية في الزمان والمكان ولكيفية الأشياء سواء أكانت فيزيقية أو نفسية/ روحية/ أخلاقية صنفًا معينًا، على الرغم من أن لا شيء يجمع هذه الأشياء بأشكال الحكم والتفكير باستثناء الالتقاء الصدفوي والاعتباطي. لابد من الاحتفاظ بالاحترام الكبير الذي يستحقه كانط، لكي لا يعبر المرء عن غضبه بالطريقة التي اشتغل بها في هذا الميدان. وتقدم لنا القائمة الفيزيولوجية للأسس العامة للعلوم الطبيعية مثالًا إضافيًّا على هذا الأمر. أية علاقة توجد بين كمية الحكم في كل العالم وبين التأكيد بأن لكل تأمل امتداد؟ أية علاقة توجد بين كيفية الحكم وبين التأكيد بأن لكل إحساس درجة؟ يتأسس الكيف على كون المكان هو الشكل الخارجي لتأملنا. أما الحكم فإنه لا يعدو أن يكون إلا تمثلًا تجريديًّا ذاتيًّا، مأخوذًا من تأمل بُنية أعضائنا الحسية. نجد على القائمة عنصرًا يعتبر أساس السيكولوجيا العقلية (نقد العقل الخالص ص 344 إلى ص 402)، سماه كانط كَيْفَ بساطة الروح. لكن بساطة الروح هذه هي خاصية الكمية، وليست لها أية علاقة بتأكيد أو بنفي حكم ما. فالحكم هو وحده الذي يجب تحقيقه عن طريق وحدة الروح، التي تفهم عن طريق البساطة. وهنا نرى الطريقة التي

حاول بها كانط إدخال الكيفية بعنف، ذلك أن للروح في فهمه هذا علاقة بالمواضيع الممكنة، لكن العلاقة تنتمي للعلاقة، وهذه الأخيرة تُؤخذ عن طريق المادة. هكذا إذن تُرجَع الأفكار الكوسمولوجية الأربع، والتي تعتبر مادة المتناقضات، إلى لائحة الأصناف، حيث نجد أقربها في مكان بعيد/متأخر عندما يرجع إلى هذه المتناقضات. ويقدم في لائحة أصناف الحرية الكثير من الأمثلة في «نقد العقل العملي»، كما يهتم في «نقد ملكة الحكم» ـ الكتاب الأول ـ بحكم الذوق بعد العناوين الأربعة للأصناف. وأخيرًا يقدم الأسس الأولى لميتافيزيقا علوم الطبيعة، التي فُصلت طبقًا للائحة الأصناف، على الرغم من أن هناك في بعض الأحيان خلطًا بين الخطأ والصحيح في هذا الكتاب المهم. ما على المرء إلا الرجوع إلى نهاية القسم الأول من هذا الكتاب، ليرى كيف يمكن للوحدة، للكثرة، للاتحاد، لاتجاهات الخط أن تكون مطابقة للأصناف التي حددها انطلاقًا من كمية الأحكام.

استُخرج أساس إصرار المادة من صنف البقاء والملازمة. لكن لا نعرف هذين الأخيرين إلا من شكل الأحكام القطعية، يعني من خلال الربط بين مفهومين كذات ومحمول. نرى هنا كيف ألحق كانط بعنف الأساس الميتافيزيقي الكبير بهذا الشكل المنطقي الخالص البسيط. ولم يحدث هذا إلا لبقائه بطريقة شكلية وفيًا للتماثل. أما البرهان الذي يُقدم لهذا الأساس فإنه يضع أصله الوهمي من العقل/الإدراك ومن الصنف جانبًا ويُقَدمُ من خلال التأمل الخالص للزمن. من الخطأ اعتبار وجود المواكبة/التزامن Simultaneität والاستمرارية في الحكم البسيط. تنطلق هذه التصورات في المقام الأول من التوحيد/الجمع بين

المكان والزمان، كما وضحت ذلك في كتابي Satz vom Grunde، الجزء 18، حيث شرحت بإسهاب في الجزء 4 نقدي لـ «نقد العقل الخالص». ومن أجل فهم أكثر لهذا الأمر، يمكنني إضافة التالي: من الخطأ الاعتقاد بأن الزمن يبقى غير متغير على الرغم من كل التغيرات، لأن الزمن هو ما يجري/ينساب، والتأكيد على الزمن الراكد هو تناقض في حد ذاته. إن برهان كانط خاطئ في هذا الإطار على الرغم من أنه يُدعمه بسفسطة، لأنه يسقط في تناقض ملموس. فبعدما قدم خطأ (ص 177-219) الوجود في الوقت نفسه كحال Modus للزمن، يقول في ص 183-226، وهو على صواب في ذلك: «إن الوجود في الوقت نفسه ليس حالًا للزمن، الذي لا توجد أجزاؤه في الوقت نفسه، لكن الواحد تلو الآخر». والحقيقة أن المكان يكون مضمرًا في الوجود في الوقت نفسه، تمامًا كالزمن نفسه. ذلك أنه إذا كان شيئان موجودين في الوقت نفسه، لكنهما ليسا شيئًا واحدًا، فإنهما مختلفان في المكان، إنهما وضعان للشيء نفسه في الوقت نفسه (لنأخذ مثال إضاءة وحرارة الحديد المحترق)، وهما بهذا مؤثران اثنان لشيء واحد يقعان في الوقت نفسه، يفترضان المادة، وتفترض هذه الأخيرة المكان. إذا أخذنا الأمر بصرامة، فإن الوجود في الوقت نفسه هو تحديد سلبي، يتضمن كون شيئين أو وضعين لا يكونان مختلفين في الزمن، لكن يجب البحث عن اختلافهما هذا في مكان آخر.

في كل الأحوال يجب أن تتأسس معرفتنا لإلحاح Beharrlichkeit المادة على تأمل قبلي يمتلكه دون أي شك، وبهذا لا يمكن أن تقوم على التجربة. أستنتج إذن هذا من كون مبدأ كل ما سيوجد وكل ما مر لا يتعلق بقانون السببية، الذي

نكون واعين به قبليًا، إلا في تغييره، يعني تتابع أوضاع المادة. بمعنى أنها محدودة في شكل لا يمس بالمادة، التي لا تكون خاضعة في وعينا لا إلى أن تصبح ولا إلى أن تمر، بل تكون أساس كل الأشياء. وهي موجودة دائمًا هنا وستستمر في الوجود.

يجد المرء تحليلًا عميقًا لتمثلنا الحسي للعالم التجريبي واستنتاج تأسيس إلحاح المادة في كتابنا الأول، الجزء 4، حيث وضحنا بأن جوهر وجود المادة يكمن في الوحدة الكاملة للمكان والزمن، وهي وحدة لا تكون ممكنة إلا بفضل تمثل السببية. والنتيجة هي أنه لا يمكن للإدراك التعرف على التلاحم الذاتي للسببية، ومن ثم للمادة، إلا كسببية، حيث يكون الوجود والتأثير واحدًا، وهذا ما تعنيه كلمة الواقع. إن التوحد الداخلي للمكان والزمن ـ للسببية، للمادة، للواقع ـ هو توحد واحد، ويعتبر الإدراك بمثابة التلاحم الذاتي لهذا الواحد. من الضروري أن تحمل المادة في داخلها الخاصيات المتصارعة للعنصرين الآخرين لإدراك الواقع، واللذين يُنتجانها. وما يرفع التناقض عنهما هو تصور السببية، وهي التي تسمح للإدراك فهم وجودها. ليس هناك بالنسبة للإدراك وعن طريقه إلا المادة، ويكمن كل غنى الإدراك في التعرف على الأسباب والتأثيرات. بالنسبة له [أي الإدراك]، فإن السيرورة اللانهائية للزمن، التي تدخل في مجراه كتغير للعرضي، تتوحد مع الجمود غير المتحرك للمكان، الذي يقدم نفسه كإصرار/محافظة على المادة. إذا كانت المادة فانية، كما هو الشأن بالنسبة للعرضي، فإن تمظهر المكان سيسقط، وسيصبح منتميًا للزمن فقط، وسيُحل عالم التجربة عن طريق القضاء على المادة. لابد من التعرف على كل أساس للإلحاح،

وهو أساس يعرفه كل واحد قبليًّا، وشرحه واستنتاجه من الجزء الذي يحتوي عليه المكان في المادة في كل تمظهرات الواقع، حيث تكون المادة مناقضة للزمن، وبهذا لا تعرف أي تغيير في ذاتها ولا في تلاحمها معه [أي الزمن]. بهذا إذن، فإن معرفة ذاك الأساس [إلحاح المادة]، لا تعرف ولا تستنتج ولا تشرح انطلاقًا من الزمن فقط، الذي يعتبره كانط خطأً قارًّا.

تطرقت في كتابي über den Satz vom Grunde، ص 23، بإسهاب إلى خطأ البرهان القبلي وضرورة قانون السببية انطلاقًا من التتابع الزمني للمعطيات، وما على المرء إلا الرجوع إلى هذا الكتاب. الشيء نفسه يمكن أن يقال عن برهان تبادل التأثير، حيث أشرت سابقًا إلى أن هذا المفهوم خاطئ كذلك. وقد قلت ما هو ضروري فيما يخص الحال/ الكيفية Modalität، وسأتحدث عن أساس هذا الحال فيما سيأتي.

على العكس من هذا، فإن للتمثلات في ذاتها أهمية مباشرة قصوى. (ففيها تتموضع الإرادة والشيء في ذاته). إنها تمثل نفسها بنفسها وتعبر عن نفسها بنفسها ولا تمتلك مضامين مستخرجة من شيء آخر، كما هو الشأن بالنسبة للمفاهيم. لا يتحكم فيها المبدأ في الأساس إلا كقانون للسببية ولا تجد مكانها إلا في المكان والزمان، ولا يشترط مضمونها وأهميتها، كما هو الحال في المفاهيم، حيث يكون صالحًا في أساس المعرفة. للإشارة، يظهر وكأن كانط ينطلق هنا من التمييز بين العقل الحسي والتمثل المجرد، ويتهم لايبنتز ولوك بأن الأول جعل من كل شيء تجريدًا والثاني جعل من كل شيء تمثلًا حسيًّا. لكن كانط نفسه لا يصل لأي تمييز بينهما. إذا كان لايبنتز ولوك قد سقطا بالفعل في

الخطأين اللذين أشار إليهما كانط، فإن هذا الأخير قد أضاف خطأ ثالثًا، يتمثل في الخلط بين الحسي والمجرد. ليس هناك أي شيء لا يمكن تكوين تصور ما عنه. هذا الخلط إذن هو الذي قاد تلامذة كانط إلى عدم الوضوح وإلى تخديرهم، بل وإلى الخصام فيما بينهم حول كيفية فهم ما جاء به معلمهم (كانط) في هذا الإطار.

يتقدم التفكير والتمثل في معزل الواحد عن الآخر بطريقة أكثر في الجزء السابق الذكر من «نقد العقل الخالص»، يعني: «تمييز كل المواضيع في التمظهرات Phänomena[1] و«Noumena»[2] وتعتبر طريقة التمييز بينهما في هذا النص خاطئة. يقول في ص 253-309: «إذا حذفت كل فكر (عن طريق الأصناف) في معرفة تجريبية ما، فإنه لن تبقى هناك أية معرفة لأي موضوع، ذلك أنه لا يُفكر في أي شيء انطلاقًا من التمثل فقط. وبما أن الشعور بالإحساس قابع فِيه، فلا توجد أية

(1) إ.م: التمظهرات، من الإغريقية Φαινόμενον Phainomenon، وهو ضد الشيء في ذاته .Noumenon والتمظهرات هو ما يمكن للحواس مشاهدته مباشرة. يضع كانط التمظهرات والشيء في ذاته في تقابل. لا يصل التفكير في نظر كانط إلى الشيء في ذاته، على الرغم من أن هذا الأخير يؤثر في الحواس، وانطلاقًا من هذه الأخيرة يؤسس الوعي بالتمظهرات كتمثلات. ولا يكون الشيء في ذاته موضوع الفكر إلا عن طريق الحواس، على الرغم من أنه سبب مشاعرنا ووعينا بما يتمظهر أمامنا.

(2) إ.م: الشيء في ذاته أو المفكر فيه Νοούμενον .Noumenon تتكون هذه الكلمة من الروح Nous ومن المعرفة .noein يميز كانط، كما سبقت الإشارة، بين «المُفَكر فيه» و«مضمون التفكير»، يعني بين «الشيء في ذاته» وبين «ما تعيه الحواس».

علاقة للتمثل نفسه بموضوع ما». تحتوي هذه الجملة على كل أخطاء كانط، ذلك أنها تُبين بأنه فهم العلاقة بين الشعور والتمثل والفكر بطريقة خاطئة، ومن خلال هذا الفهم شخص التمثل، الذي يكون شكله مكانيًّا في الأبعاد الثلاثة لهذا الأخير، في الشعور الذاتي في أعضاء الحس. وأكد بأن معرفة موضوع ما تحصل في المقام الأول بتمثل أشياء مختلفة؟ على العكس من هذا، فإنني أقول بأن الأشياء هي قبل كل شيء مواضيع للتمثل وليس للفكر، وكل معرفة للمواضيع هي في أصلها وفي ذاتها تمثل. ولا يعتبر هذا الأخير إحساسًا فقط، بل فيه يتمظهر نشاط الفكر. إن الفكر المجرد النابع من التمثل، والذي نجده عند الإنسان فقط ولا نجده عند الحيوان، لا يقدم في الأساس معرفة جديدة ولا يقدم في المقام الأول مواضيع لم تكن موجودة في السابق، لكنه يغير فقط شكل المعرفة التي نتوصل إليها عن طريق التمثل ويجعل منها تجريدًا في المفاهيم. وتتسبب هذه الأخيرة في فقدان التمثل، لكنها تسمح بتركيب هذه المعرفة لتوسيع تطبيقاتها فيما بعد. على العكس من هذا، فإن مادة فكرنا ليست شيئًا آخر من غير التمثل نفسه، وليست شيئًا آخر لا يكون متضمنًا في التمثل ويأتي عن طريق الفكر. من هنا، فإن كل ما يخطر في فكرنا، لابد أن يكون له مادة يمكن أن نجدها في تمثلنا، وإلا فإنه سيكون فكرًا فارغًا. وعلى الرغم من أن مادة التمثل هذه تكون قابلة لكي يتناولها ويشكلها الفكر بطرق شتى، فإنه من الضروري القيام بهذا عن طريق التمثل والرجوع إليه، تمامًا كما يعيد المرء لقطعة ذهب صلابتها بعدما يذوبها ويدخل عليها تغييرات عن طريق مواد وأشكال أخرى.

كل الجزء المخصص للمعنى المزدوج Amphibolie[1] ما هو إلا نقد لفلسفة لايبنتز، وهو نقد صحيح في مجمله، على الرغم من أن كانط ظل وفيًا فيه لمخططه الهندسي التماثلي، والذي يوجه هنا كذلك تفكيره. هكذا إذن، ومن أجل تقديم مقارنة كانط وطريقة أرسطو[2]، فإن كانط أقام متعاليًا، متمثلًا في ضرورة التفكير في كل مفهوم طبقًا لاعتبارات أربعة، للتقرير لأي نوع من المعرفة ينتمي هذا المفهوم. وقد افترض هذه الاعتبارات بطريقة صدفوية محضة، استخرج منها بالطريقة نفسها عشرة اعتبارات أخرى. ويطابق العدد أربعة الذي قسمه إليه أصنافه، يعني أنه قسم التعاليم اللايبنتزية إلى أربع تعاليم أساسية. طبع كانط بنقده للايبنتز العقل بأخطاء طبيعية ووصفه بكونه لم يكن إلا تجريدات خاطئة للايبنتز، الذي وعوض التعلم من كبار الفلاسفة الذين عاصروه كسبينوزا ولوك، فضل تقديم اكتشافاته الخاصة. ففي الجزء الذي قدمه لتناقضات التفكير، قال بأنه بالإمكان وجود نوع جد مختلف للتمثل، يمكن تطبيق أصنافه الثلاثة والثلاثين عليها

---

(1) إ.م: من اليونانية amphi وتعني «الوجهان» و «ringsum»، التي تعني «رمي». والمعنى الإجمالي للكلمة هو المعنى المزدوج. وتتوقف ازدواجية مصطلح ما عند كانط بالنظر إلى طبيعته: منطقي أو بتطبيقه على الحواس. من هنا تحدث عن الازدواجية المتعالية/الترانسندتالية، التي تحدث عندما لا يميز التفكير المتعالي بين انتماء هذا الفكر إلى الحواس أو إلى العقل، وبهذا يسقط الفكر في خطأ الخلط بين المتناقضات المتعالية.

(2) إ.م: بالنسبة لأرسطو، هناك أسماء مشتركة لأشياء مختلفة. لا يجمع بين هذه الأشياء إلى الاسم الذي تحمله. يسمى مثلًا التمثال المنحوت لشخص ما إنسانًا، كما هو الشأن للإنسان الفعلي، لكن طبيعتهما مختلفة.

[يعني أصناف كانط]. يعني إن مواضيع التمثل قد تكون هي النومينا Noumena، أشياء يمكن التفكير فيها، لكن وبما أننا لا يمكن أن نتمثلها، ذلك أن التمثل هو ما يعطي للفكر معنى، فإن موضوع هذا التفكير لا يكون إلا إمكانًا غير محدد. وضحت فيما سبق بأن كانط كان متناقضًا مع نفسه عندما بنى الأصناف مرة كشرط للتصور الحسي ومرة كوظيفة للفكر المجرد فقط. وتظهر الأصناف هنا بصفة نهائية في المعنى الأخير، ويظهر وكأنه كان يريد أن يعطيها فكرًا استدلاليًا فقط. وإذا كان هذا ما فكر فيه بالفعل، فقد كان عليه تحديد خاصيات الفكر في بداية المنطق المتعالي، عوض تحديد الوظائف المختلفة له وتمييزه عن التمثل وإظهار أية معرفة تكون حسية، وأية معرفة جديدة تُضاف للفكر. بهذا كان بالإمكان أن يعرف المرء عما كان يتحدث عنه في الحقيقة. أكثر من هذا، كان بالإمكان أن نتحدث بطريقة أخرى، يعني مرة عن التمثل ومرة أخرى عن التفكير، عوض الانشغال بجزء من كل واحد منهما، وهذا ما يجعل من هذا الانشغال لاشيئًا. كان بالإمكان عدم سقوطه في تلك الهفوة الكبيرة بين التعالي الاستيتيقي والتعالي المنطقي، ذلك أنه وبعدما استعرض شكل التمثل، اكتفى من أجل تحديد مضمونه بالإدراك التجريبي بجمل من قبيل «إنه معطى» ولم يتساءل كيف أُعطي أو كيف قام، بالإدراك أو بدونه، بل قفز إلى التفكير المجرد وليس إلى التفكير، أي إلى نوع خاص من أشكال الفكر، ولم يقل ولو كلمة عما يعنيه التفكير ولا ما هو المفهوم وأية علاقة توجد بين المجرد الاستدلالي وبين الواقع والحدسي وما هو الفرق بين المعرفة الإنسانية والمعرفة الحيوانية وما هو العقل.

إن التمييز بين المعرفة المجردة والمعرفة الحسية، الذي لم يُعِرْ كانط له أي اهتمام، هو الذي ميز الفلاسفة القدماء[1]، الذين انشغلوا كثيرًا بالتمظهرات والشيء في ذاته وتناقضاتهما وشساعتهما. ونجد هذا في فلسفة الإيليين Eleaten[2] وعند أفلاطون وفي دياليكتيك الميغاريين Megariker[3] أو الأبيقوريين وعند المدرسيين وفي الصراع بين الاسمية والواقعية ، حيث نجد فيما بعد أصل ظهور الفرق بين الاتجاه الأفلاطوني والاتجاه الأرسطي. لم يعر كانط لهذا الأمر أية أهمية تذكر، بل قام بطريقة غير مسؤولة بتخصيص كلمتي «التمظهر والشيء في ذاته» [الحس والشيء في ذاته]، وسيطر على الكلمتين، كما لو أنهما كانا عديمي السيادة، ليصف الشيء في ذاته وتمظهر هذا الشيء.

بعدما رَفَضْتُ التعاليم الكانطية المتعلقة بالأصناف، كما رفض هو نفسه تعاليم أرسطو في هذا الميدان، فإنني أود الآن أن أقدم طريقًا ثالثًا يمكن عن طريقه الوصول إلى المبتغى. ما كان يبحث عنه الاثنان تحت اسم الأصناف كانت هي المفاهيم العامة. كان على المرء جَمع الأشياء المختلفة تحت لوائها، ليتسنى له التفكير فيها. ولهذا السبب لخصها كانط تحت اسم أشكال كل تفكير.

---

(1) القبل السقراطيين: بارمنيد، زينون، ميليسوس = الإيليين.

(2) إضافة المترجم: بارمنيدس هو مؤسس هذه المدرسة الإيلية أو الإيليائية. قال بأن تعدد الأشياء الكائنة ليس غير مظهر لحقيقة أزلية مفردة، واضعًا بذلك مبدأه الشهير: «الكل واحد».

(3) إضافة المترجم: إشارة إلى أبيقور الذي اعتبر الإدراك الحسي أساس المعرفة الأوحد. وقال بأن الأشياء المادية تطلق، على نحو موصول، صورًا ذرية تنطبع على حواسنا. لم يبق لنا من آثاره الكثيرة غير نتف متناثرة.

لقواعد اللغة مع المنطق علاقة اللباس بالجسد. فالمفاهيم هي الوعاء الأساسي للمنطق، الذي يعتبر بدوره أساس كل فكر خاص. لا يمكن لأي تفكير أن يقوم دون تطبيقها. وهو فكر يكمن في آخر المطاف في المفاهيم، التي لا تخص في تعاليمها الكلمات المنفردة فقط، بل مجموعات كاملة من الكلمات، بحيث يتم التفكير في كل كلمة، كيفما كانت، بالتفكير في كلمة أخرى. من هنا لا يمكن للمرء أن يجد معناها في قاموس ما، لكن في قواعد اللغة.

إذا لم يكن اختلاف المفاهيم موجودًا، سواء تلك التي تعبر عن الاسم أو عن الصفة، الفعل أو الظرف، الضمائر أو حروف الجر أو أشياء لغوية أخرى، بكلمة مختصرة أجزاء الخطاب أو الكلام partes orationis[1]، فلن يكون هناك تفكير، لأن هذا الاختلاف هو الذي يعبر عن الأشكال التي يقبلها كل فكر ويتحرك فيها مباشرة. ولهذا السبب فإنها الأشكال اللغوية الجوهرية، وهي أساس كل لغة، بحيث إنه لا يمكننا التفكير في أية لغة لا تتأسس على الأقل على الاسم، الصفات والأفعال. تكون هذه الأشياء الأساسية إذن تابعة لأشكال الفكر، التي يعبر عنها بالإعراب والصرف، على الرغم من أنه ليس جوهريًا في هذه المسألة ما أخذ المرء للتعبير عن هذه الأشكال الضمائر أو أداة تعريف. نود شرح هذا الأمر أكثر ونطرح من جديد سؤال: ما هي أشكال الفكر؟

(1) إ.م: فن الخطاب الذي طوره أرسطو، والذي قسمه عمومًا إلى الخطاب المنطقي والخطاب النفسي.

1. يتكون الفكر من الأحكام بالخصوص. فهي خيوط كل نسيج الفكر. وبدون استعمال فعل ما، فإن فكرنا لا يتحرك من مكانه، وطالما استعملنا فعلًا ما فإننا نحكم.

2. يتمثل كل حكم في التعرف على العلاقة بين الفاعل والمستند، وهي علاقة تجمعهما أو تفرق بينهما بعض القيود. تجمعها بالاعتراف بالهوية الحقيقية لبعضها البعض، وهو أمر لا يقع إلا في حالة المفاهيم، التي تتبادل التأثير. ففي الجمل الإيجابية بالخصوص يكون التفكير في الواحدة منها دائمًا تفكيرًا في الأخرى ـ وليس العكس ـ وتذهب الجمل السلبية في الاتجاه المعاكس، بحيث إنه يجب في كل حكم إعداد الفاعل والخبر وأداة الربط، سواء أكانت هذه الأخيرة إيجابية أو سلبية، حتى وإن لم يعبر عن كل كلمة من هاتين الكلمتين بكلمة خاصة، كما هو الأمر في غالب الأحيان. غالبًا ما تعبر كلمة ما عن الخبر وأداة العطف كما في جملة: «كايوس يشيخ». وهناك كلمات تعبر عن الفاعل والخبر وأداة الوصل مثل كلمة concurritur، يعني «سيتشابك الجيشان». من هنا، لا يجب البحث عن أشكال الفكر مباشرة في الكلمات ولا في أجزاء الكلام/الخطاب، ذلك أنه بالإمكان التعبير عن الحكم نفسه في اللغة نفسها بكلمات مختلفة وبأجزاء كلام مختلفة، ومع ذلك يبقى الفكر وشكله كما هو، لأنه لا يمكن للفكر أن يبقى كما هو في أشكال مختلفة للفكر. لكن يمكن لشكل كلمة ما أن يكون مختلفًا في الفكر نفسه وشكله، ذلك أنه لا يمكن عزل اللباس الخارجي للفكر عن شكله. من هنا فإن قواعد اللغة لا تشرح إلا اللباس الخارجي للفكر، في الوقت الذي تشرح

فيه أجزاء الخطاب/الكلام باستقلال عن أية لغة، من شكل الفكر الأصلي في ذاته. ومن ثم يقوم تحديد شكل الفكر، بكل التغييرات التي يقوم بها على اللغة. وتعتبر هذه الأشكال أدوات الفكر ولباسه، الذي يُفَصلُ بدقة عليه، بحيث يمكن التعرف على الفكر من خلال هذا اللباس.

3. إن أشكال الفكر هذه، الحقيقية وغير القابلة للتغيير والأصلية هي القائمة المنطقية لكانط، ومشكلها عنده هو أنها وُضِعت على نافذة مُغْلقة لتخدم التماثل وقائمة الأصناف، التي يجب أو تُسْقَط، على اعتبار أنها تحتوي على تنظيم خاطئ. كمثال على ذلك:

أ. الكيفية: Qualität تجيب بالإيجاب أو بالسلب على المفاهيم وتجمعها أو تفرقها. هناك إذن شكلان لها. وتلتصق بأداة الوصل.

ب. الكمية: Quantität يُؤخذ المفهوم الفاعل كليًّا أو جزئيًّا: المجموع أو التعدد. تنتمي الذوات الفردية للأول [المجموع]: مجموع سقراط تعني كل السقراطيين. هناك إذن شكلان فقط. وتلتصق الكمية بالفاعل.

ج. الحال: Modalität للحال في الواقع ثلاثة أشكال، تحدده كضروري، واقعي أو صدفوي. يلتصق الحال بأداة الوصل.

تُستخرج أشكال التفكير هذه من قانون الفكر للتناقض والهوية. أما العلاقة Relation، وهي الشكل المستبعد ـ فتُستخرج من «المبدأ الكافي».

د. العلاقة: Relation تدخل فقط عندما يُحكم على

الأحكام، ولا يمكن أن تتأسس إلا إذا قدمت تبعية حكم ما على حكم آخر. من هنا فإنها تجمع في الجمل الافتراضية، أو إذا قدمت لإبعاد التأثير المتبادل للأحكام لبعضها البعض، وبهذا فإنها تُبعد في الجمل المنفصلة. تلتصق العلاقة بأداة الوصل التي تجمع أو تفرق الحكم.

تعتبر أجزاء الخطاب/الكلام وأشكال قواعد اللغة طرق تعبير عن الأجزاء الأساسية في الحكم، يعني عن الفاعل والخبر وأداة الوصل، كما تعتبر تعبيرًا عن العلاقات الممكنة بينها، يعني عن أشكال الفكر السالفة الذكر وعن تحديدها الدقيق وتغييرات أشكال الفكر هذه. ويعتبر الفاعل والصفة والفعل الأساس الجوهري لكل لغة، ولهذا السبب فإنها توجد في كل اللغات. لكن يمكن تصور لغة ما يمكن للنعت وللفعل أن يذوبان من حين لآخر الواحد في الآخر، كما هو الشأن في كل اللغات. يمكن القول مؤقتًا: للتعبير عن الفاعل لابد من اسم ذات وأداة تعريف أو أداة نفي وضمير. وللتعبير عن الخبر لابد من نعت وظرف وحرف جر. وللتعبير عن أداة الوصل لابد من الفعل، الذي ـ وباستثناء فعل الوجود ـ essere يحتوي على الخبر. على فلسفة اللغة إذن تعليم الميكانيزمات الدقيقة لتعبير أشكال الفكر عن نفسها وعن اشتغالها، بما في ذلك المنطق.

للإشارة فقد كانت محاولة س. شتيرن S. Stern في كتابه: «الأساس المؤقت لفلسفة اللغة» 1835، فاشلة في مجملها، ذلك أنه حاول في هذا الكتاب تأسيس الأصناف انطلاقًا من الأشكال النحوية، لكنه خلط كليًّا بين الفكر والتمثل. وعوض استنتاج أصناف الفكر انطلاقًا من أشكال القواعد اللغوية، فإنه استنتج

أصناف التمثل، بوضعه لأشكال القواعد اللغوية في علاقة مباشرة بالتمثل. وسقط بهذا في الخطأ الكبير المتمثل في تأكيده بأن اللغة ترجع مباشرة للتمثل عوض رجوعها مباشرة إلى الفكر كفكر، يعني رجوعها المباشر إلى المفاهيم المجردة، وعن طريق هذه الأخيرة الرجوع إلى التمثل - مع من لها علاقة-، والتي تدخل على شكله تغييرًا كاملًا. ما يكون في التمثل، بما في ذلك العلاقات النابعة من الزمن والمكان، يصبح موشومًا للفكر، يعني إنه من الضروري أن تكون هناك أشكال لغوية للتعبير عن ذلك، لكن فقط في المجرد كمفاهيم. إن المفاهيم في نهاية الأمر مادة الفكر، تتأسس أشكال المنطق على هذه المفاهيم، وليس على التمثل مباشرة. فالتمثل يحدد الحقيقة المادية وليس الحقيقة الشكلية للجمل، المُوَجَّهَة من طرف قوانين المنطق.

سأرجع للفلسفة الكانطية وأَمُرُّ للدياليكتيك المتعالي. يفتتح كانط حديثه في هذا المضمار بشرحه للعقل، الذي يلعب الدور الرئيس في الدياليكتيك المتعالي هذا، ذلك أنه لم يتطرق قبل هذا إلى الحس والفهم. وقد تحدث فيما سبق في شروحه المختلفة للعقل، بما في ذلك تأكيده بأن العقل: «هو قدرة/ قوة المبادئ». وسنوضح هنا بأن كل المعارف القبلية المتَأَمَّلة إلى حد الآن، والتي تجعل من الرياضيات والعلوم الطبيعية الخالصتين ممكنة، ما هي إلا القواعد Regel، وليس المبادئ، لأنها تنطلق من تمثلات لا تتطابق مع أشكال المعرفة، وليس من المفاهيم، التي تتطلبها لكي تسمى مبادئ. من هنا فإن المبدأ لابد أن يكون معرفة انطلاقًا من المفاهيم ولابد أن يكون تركيبيًا. لكن هذا الأمر مستحيل ببساطة، ذلك أنه لا يمكن استخراج مفاهيم من

مفاهيم أخرى تكون جملًا تحليلية. إذا كان من اللازم ربط المفاهيم تركيبيًّا قبليًّا، فإنه من الضروري أن يكون هذا الربط عن طريق مفهوم ثالث، عن طريق التمثل الخالص للإمكانات الشكلية للتجربة، كما هو الأمر بالنسبة للأحكام التركيبية البعدية المعطاة من طرف التمثل التجريبي. والنتيجة هي أنه لا يمكن أبدًا استخراج جملة تركيبية قبلية من المفاهيم، كما أننا لا نصل إلى ذلك قبليًّا إلا كمبدأ في الأساس في الأشكال المختلفة للقبلي. ولا تكون هناك أحكام تركيبية قبلية، باستثناء تلك التي تقوم على ما يعطي للجملة مضمونها.

يصل كانط أخيرًا إلى أحد مبادئ العقل التي كان يطالب بها، وهو المبدأ الذي تقوم عليه نتائج أخرى. إنه المبدأ المنطقي الذي قدمه فولف Wolf وشرحه في كتابه الكوسمولوجيا[1] وكما انتُقِدت فلسفة لايبنتز تحت عنوان «التناقضات»، المتعلقة بالمسارب الطبيعية والضرورية الخاطئة للعقل، فقد وقع الشيء نفسه مع فلسفة فولف. يقدم كانط هذا المبدأ العقلي بطريقة غير واضحة وغير محددة ومجزأة تحت ضوء خافت في نصوص عديدة (ص 307، 364 وفي ص 322، 379)، يقول مثلًا بوضوح: «عندما يُعْطَى المفترض، فمن الضروري أن تعطى كل شروطه، بما في ذلك غير المفترضة، وبهذا فقط يكتمل كل المجموع». يفهم المرء بطريقة أوضح الحقيقة الزائفة لهذه الجملة، عندما يتمثل الشرط والمشروط لحلقات سلسلة معلقة،

(1) فولف، «Cosmologie» sec. 1, c2 chap. 93 وكذا في كتابه «الأنطولوجيا» **Ontologie**, chap. 187

لا يمكن رؤية حلقتها الأولى. يعني عندما يتصور بأنها لانهائية. وبما أن هذه السلسلة لا تسقط، بل توجد معلقة، فمن الضروري أن تكون الحلقة الأولى لها مركزة بطريقة ما. بعبارة أخرى، من اللازم أن يكون للسلسلة السابحة في سلسلة السببية نقطة بداية، وسيكون هذا أحسن لها. ما نود القيام به هو فحص المبدأ في ذاته، وليس عن طريق الصور. إن الأمر يبقى على ما هو عليه تركيبيًّا، فلا ينتج تحليليًّا من المفهوم المشترط أي شيء آخر من غير مفهوم الشرط. إنه لا يتوفر لا على حقيقة قبلية ولا على حقيقة بعدية، بل يُسَلِّلُ ظاهرية الحقيقة بطريقة خاصة، لابد من الكشف عليها الآن. نجد بطريقة مباشرة وقبليًّا المعارف التي يعبر عنها مبدأ الأساسي الكافي في أشكالها الأربعة. وتنتج كل التعابير المطلقة للمبدأ في الأساس من هذه المعارف المباشرة، وتكون بهذا غير مباشرة، كما هو الشأن بالنسبة لنتائجها. وضحت سابقًا كيف تجتمع المعرفة المجردة والمعارف الحدسية المختلفة في شكل أو في مفهوم، بحيث لا يمكن التمييز بينها، يعني أن المعرفة المجردة تقدم نفسها كمعرفة حدسية، كما هو الشأن بالنسبة للظل وللمشي الحقيقيين، وهو ظل يعكس الخصوصيات الكثيرة لهذا الشيء عن طريق رسم بياني عام. يستعمل هذا الظل مبدأ العقل هذا، ولكي يتبع الضروري انطلاقًا من المبدأ في الأساس، الذي يناقضه، فإنه يغادر بطريقة ذكية المعرفة المباشرة المركبة لمضمون المبدأ في الأساس في أشكاله المنفردة، ويستعمل المفاهيم المجردة، المشتقة منه، والتي لا تكون لها أية قيمة وأي معنى إلا من خلاله، لكي يثرثر ضروريته في الفضاء الواسع للمفاهيم. وتتضح طريقة عمله أكثر في لباس دياليكتيكي، كما نلمس ذلك عندما يقول: «عندما يكون

المشروط موجودًا، فمن الضروري أن يوجد شرطه كذلك، وأن يكون هذا الوجود كاملًا، يعني في كليته، يعني في مجموع شروطه. والنتيجة هي أنه عندما يشكل سلسلة، كل السلسلة، فإن البداية الأولى لهذه السلسلة، يعني الضروري، لابد أن يوجد». من الخطأ هنا أن تشكل الشروط سلسلة مشروطة. لابد أن يكون كل مشروط متضمن لمجموع شروطه في أساسه اللاحق، الذي ينبثق عنه مباشرة، وبهذا فقط يكون له أساس كافٍ؟ هكذا إذن، فإن المحددات المختلفة لوضع ما، يكون سببًا، وهي محددات من الضروري أن تكون مجتمعة كلها، عوض دخول التأثير فيها. فالقائمة، مثلًا سلسلة الأسباب، لا تقوم إلا من خلال اعتبارنا ما كان شرطًا كمشروط، بحيث إن كل العملية تبدأ من جديد ويدخل المبدأ في الأساس بمتطلباتها من جديد كذلك. لكن لا يمكن أبدًا أن يكون لمشروط ما سلسلة متتابعة حقيقية من الشروط، وكمشروطة يوجد المشروط النهائي والأخير بسببها. هناك إذن سلسلة متبادلة من المشروطات والشروط. تنقطع السلسلة بإضافة حلقة جديدة لها ويتدخل متطلب مبدأ الأساس، الذي يَرفع من جديد بجعل الشرط مشروطًا. ما يتطلبه المبدأ في أساسه الكافي دائما هو استكمال الشرط اللاحق، وليس استكمال السلسلة. لكن مصطلح كمال الشرط لا يحدد ما إذا كان الشرط متزامنًا أو متتابعًا. وبما أن التتابع هو الذي يُختار، فإن متطلب سلسلة مكتملة بشروط لاحقة يقوم. لا يُنظر إلى سلسلة من الأسباب والمؤثرات كسلسلة مليئة بالأسباب إلا عن طريق تجريد اعتباطي، وهي أسباب لا توجد إلا بسبب التأثير الأخير، ومن هنا يطالب هذا الأخير بالسبب الكافي لها. بتأمل خاص عن قرب وبنزول تعميم التجريد إلى الواقع الفردي

المحدد، نجد بأن المطالبة بأساس كاف، لا يستهدف إلا كمال تحديدات السبب اللاحق وليس كمال السلسلة. تذوب المطالبة بالمبدأ في الأساس بالكامل في كل أساس كامل معطى. ويرفع هذا المطلب من جديد عندما يعتبر هذا الأساس كنتيجة، ولا يطالب أبدًا بسلسلة من الأسباب. على العكس من هذا، إذا توقف المرء عند المفاهيم المجردة عوض الذهاب إلى السبب في حد ذاته، فإن تلك الفروق سوف تختفي وستعطى سلسلة من الأسباب والتأثيرات المتبادلة أو أسباب ونتائج منطقية متبادلة لسلسلة مليئة بالأسباب كنتيجة أخيرة. ويظهر كمال الشروط، والذي لا يصبح سببًا كافيًا إلا من خلالها ككاملة لسلسلة مفترضة مليئة بأسباب لا توجد إلا بسبب التتابع الأخير. هنا إذن يدخل المبدأ العقلي المجرد بمطلبه الضروري المتعلق بالضرورة. لا نكون في حاجة لنقد العقل للتعرف على بطلان مبدأ العقل المجرد عن طريق التناقضات وحلها، لكن نقدًا للعقل كما أفهمه، يعني فحص علاقة المعرفة المجردة والمعرفة الحدسية المباشرة، عن طريق إنزال العمومية غير المحددة للأولى إلى التحديد الصلب للثانية. ينتج عن هذا هنا كون جوهر العقل لا يكمن بأية طريقة من الطرق في المطالبة بما هو ضروري، ذلك أنه بمجرد ما يعمل بتبصر كامل، لا بد أن يجد هو نفسه بأن الضروري هو لاشيء. ذلك أن العقل كقدرة على التفكير ينشغل دائمًا بالمواضيع/ الأشياء فقط. وكل موضوع متعلق بذات ما يكون بالضرورة وبدون رجعة تابعًا للمبدأ في الأساس وanheimgefallen سواء قبليًا a parte ante أو بعديًا a parte post. توجد صلاحية المبدأ في الأساس في مشكل الوعي، ولا يمكن للمرء تصوره موضوعيًا ببساطة، ولا يمكن المطالبة فيه

بلماذا، يعني ليس هناك أي مطلق للمطلق كخشبة أمام الوجه. ذلك أن الذي يبحث عن الراحة بافتراض هذا النوع من المطلق كما يحلو له، لا يمكنه عمل أي شيء ضد اليقين القبلي الصلب، حتى وإن حاول المرء ذلك بكل قواه. إن كل الثرثرة حول المطلق، وهي ثرثرة كانت منذ كانط الموضوع الفلسفي الوحيد الذي عولج، ما هي في الواقع إلا البرهان الكوسمولوجي، ولم يعد في متناول هذا البرهان الظهور في شكله الحقيقي، نتيجة الحكم الذي أطلقه كانط في حقه وسخريته من كل الحقوق التي كان يدعي أنه كان يمتلكها. يكتفي إذن بالظهور في كل التقمصات الممكنة، مرة تحت غطاء التأمل الفكري أو الفكر الخالص، ومرة كتائه مشكوك فيه، نصف ما يطالب به يكون عن طريق التسول والنصف الآخر عن طريق الشفقة عليه، كما نجد ذلك في بعض الكتابات الفلسفية المتواضعة. إذا كان المرء يريد المطلق بطريقة مطلقة، فإنني أود أن أساعده بالتالي، وهي مساعدة تكفيه أحسن مما يطالب به وأحسن من تصوراته الضبابية: إنها المادة. إنها لم تُخلق ولن تفنى. وهي بالفعل مستقلة، توجد في ذاتها وتصور نفسها بنفسها quod per se est et per se conciptur. يُخلق كل شيء منها ويرجع كل شيء لها، بماذا يمكن للمرء أن يطالب المطلق به إذن؟ أكثر من هذا، يجب على المرء أن يقول التالي للذين لم يصلهم نقد العقل:

«ألستم كالنساء

اللائي يرجعن إلى كلمتهن الأولى

عندما يتحدث المرء ساعات طويلة عن العقل؟».

إن الرجوع إلى السبب الضروري، إلى بداية أولى، لا يتأسس في جوهر العقل، وهذا أمر مبرهن عليه في بعض ديانات الجنس البشري، وخاصة البراهماتية والبوذية من طرف عدد كبير من البشر على وجه الأرض. لا تعرف هاتان الديانتان مثل هذه الافتراضات ولا تسمح بها، بل ترى لانهائية سلسلة التمظهرات المشروطة ببعضها البعض. أحيل هنا إلى الملاحظة التي ستأتي في نقد المتناقضة الأولى وكذا إلى كتاب أوفامس «Uphams Doctrine of Duddhaism» (ص 9) وكل الكتابات الرزينة حول الديانات الأسيوية. لا يجب على المرء الخلط بين اليهودية والعقل.

يستنتج كانط مبدأه العقلي، والذي لم يكن يعتبره هو نفسه صالحًا موضوعيًا، بل أكد عليه كمبدأ أداتي ضروري، من مغالطة Sophisma فقط (ص 307-364). بما أننا نبحث كلما كان ذلك ممكنًا على جمع كل الحقائق المعروفة لدينا في حقيقة عامة واحدة، فإن هذا الجمع لا يجب أن يكون شيئًا آخر غير البحث عن الضروري/ اللامشروط. والحقيقة أننا لا نعمل شيئًا آخر عن طريق هذا البحث باستثناء تطبيق العقل. يعني تطبيق ملكة ذاك التفكير المجرد العام الذي يميز الإنسان عن الحيوان، المالك (الإنسان) لملكة/ قدرة الكلام المُفكر فيه وعبر الوقت الحاضر. ويتم هذا التطبيق أو هذا الاستعمال من أجل تبسيط فكرنا عن طريق نظرة عامة عنه. يكمن استعمال العقل في معرفتنا للخاص عن طريق العام ولحالة خاصة عن طريق القاعدة، وهذه الأخيرة عن طريق القاعدة العامة. يعني إننا نبحث عن وجهة نظر أعم. وتكمل وتخفف هذه النظرة فكرنا. وينتج عن هذا التمييز الكبير بين مسار الحياة الحيوانية والحياة الإنسانية وبين حياة الإنسان

المثقف والإنسان العادي. تجد إذن هنا سلسلة أسس المعرفة، التي توجد على مستوى المجرد، يعني على مستوى العقل، نهايتها النهائية بسبب ما لا يمكن البرهنة عليه، يعني بسبب تصور لا يكون مشروطًا عن طريق تشكيل مبدأ الأساس. إذن عن طريق الأساس/السبب القبلي أو البعدي الملموس والمباشر لأعلى مبدأ في السلسلة. لقد وضحت في دراستي حول المبدأ في الأساس، الجزء 50، بأن سلسلة أسس المعرفة تمر هنا إلى أسس المستقبل أو الوجود. ولا تتم صلاحية هذا الوضع، لكي يبرهن المرء على الضروري من خلال قانون السببية، حتى وإن لم يكن ذلك إلا مطلبًا، إلا عندما لا يميز المرء المبدأ في الأساس، بل التمسك بالتعبير المجرد، والخلط بينهما (أي المبدأ في الأساس والتعبير المجرد). ويحاول كانط تأسيس هذا الخلط عن طريق لعب بسيط بالمفردات Universalitas[1] و Universitas[2]، ص 322-379. لكن أمر البحث عن أسس أعلى للمعرفة وعن حقائق عامة بافتراض وجودها عن طريق موضوع ضروري أو شيء عام، هو أمر خاطئ في أساسه. كيف سيكون الأمر جوهريًّا بالنسبة للعقل بافتراض لاشيء في تأمله؟ لا يمكن البرهنة على أصل مفهوم الضروري في شيء آخر من غير أن يكون المرء كسولًا، الذي ينبذ بهذا كل تساؤلاته وتساؤلات الآخرين، على الرغم من أن ذلك يتم دون مبرر.

---

(1) إ.م: Universalitäs من اللاتينية «universus» وتعني المجموع أو الكل، تشير إلى عدم قابلية التغيير في الزمان والمكان.

(2) إ.م: Universitas هي ما يسمّى في الفرنسية مثلًا la Totalité وتعني اعتبار الكثرة كوحدة وهي بهذا صنف من أصناف الكمية.

على الرغم من أن كانط لا يعترف لهذا المبدأ بأية صلاحية موضوعية، فإنه يعتبره شرطًا ذاتيًا ضروريًا، وبهذا يُدخل ثنائية لا يمكن حلها في معرفتنا، وهي ثنائية يتركها تعبر عن نفسها بوضوح. ومن أجل هذا الغرض، فإنه يستمر في تطوير هذا المبدأ العقلي من ص 322 إلى ص 379 طبقًا لطريقته الهندسية التماثلية. تنطلق ثلاثة أنواع من النتائج من الأصناف الثلاثة للعلاقة. وتقدم كل واحدة منها الاتجاه لاختيار ضرورة خاصة، والتي تقدم بدورها ثلاث ضرورات: الروح، العالم (كموضوع في ذاته ومجموع مغلوق)، الله. ونلاحظ هنا مباشرة تناقضًا كبيرًا، لم يشر كانط له، لأنه يمثل خطرًا على تماثله: اثنان من هذين الضرورين مشروطان بدورهما من طرف الثالث، يعني أن الروح والعالم مشروطان من طرف الله، الذي يعتبر منبع سببهما. وليس لهاتين الضرورتين أي محمول ضروري مشترك يسببهما، وهذا أهم شيء، بل فقط محمول متضمن فيه طبقًا لمبدأ التجربة، خارج ميدان الممكن في التجربة ذاتها.

إذا تركنا هذا جانبًا، فإننا نجد في الضرورات الثلاث ـ والتي يجب على كل عقل طبقًا لقوانينه الجوهرية الوصول إليها حسب كانط ـ المواضيع الأساسية الثلاثة من جديد، التي دارت من حولها الفلسفة كلها تحت تأثير المسيحية ابتداء من المدرسية إلى كريستيان فولف Christian Wolf. وعلى الرغم من أن هذه المفاهيم قد أصبحت بالنسبة للعقل البسيط في المتناول وعادية عن طريق أولئك الفلاسفة، فإنه لم يحسم بعد ما إذا كان من الممكن تطورها من خلال العقل، بعيدًا عن الوحي، كنتاج خاص بجوهر العقل ذاته. ومن أجل الاتفاق

على ذلك، لابد من الاستعانة بالتاريخ، للبحث فيما إذا كان القدماء والشعوب غير الأوروبية، وبالخصوص الهند ـ صينيين والكثير من الفلاسفة اليونانيين القدماء، قد وصلوا بالفعل إلى المفاهيم نفسها، أو أننا نفرضه عليهم بقوة، كما كان اليونانيون يجدون آلهتهم في كل مكان، بأخذنا بطريقة خاطئة كليًّا براهما الهند والتين Tien الصيني كإله [يعني الله المسيحي]. وما إذا كان التوحيد الحقيقي لا يوجد إلا في اليهودية والديانتين المنبثقتين عنها، وكون معتنقي هذه الأديان الثلاثة يعتبرون كل الديانات الموجودة على وجه الأرض ديانات وثنية. للإشارة فإن هذا التعبير خشن وفيه تحقير للآخرين. لذا من اللازم على الأقل إبعاد هذه النعوث من كتابات المفكرين [المقصود هنا المفكرون المسيحيون للقرون الوسطى]، لأنهم يحشرون البراهمانيين والبوذيين والمصريين القدماء واليونانيين والرومانيين والجرمانيين والغاليين و Irokesen و Patagonier و Otaneiter والأستراليين في الكيس نفسه. ويعتبر مثل هذا التعبير [الوثنيين] مناسب للعامة، لكن من الضروري غلق الباب في وجهه بسرعة في عالم المُفَكِّرِ، الذي بإمكانه السفر إلى إنكلترا والإقامة في أوكسفورد. فالبوذية بالضبط، المعتنقة من طرف الكثير من الناس على وجه الأرض، لا تعرف أي توحيد. وفيما يتعلق بأفلاطون، فإنني أعتقد بأن التوحيد الذي يستعمله من حين لآخر مستوحى من اليهودية. لهذا السبب فقد سماه نومينيوس Numenius[1]

(1) إ.م: فيلسوف سوري قديم حاول صهر عناصر فلسفية بيتاغورية وأفلاطونية وشرقية وهو الذي سمى أفلاطون موسى المتكلم.

(حسب كليمونس أليكس شتروم .Clem. Alex Strom, I. C. 22 موسى Ensab. Praep. Unter Numenius. Evang. XIII. 12,) المخلص Moses graecissans: «Ti gar esti Platôn, ä Moss attikizôn» ويتهمه بأنه سرق أفكاره عن الله من كتب موسى (كتاب الأبوكاليبس). فقد أشار كليمانس مرات عديدة إلى أن أفلاطون كان يعرف موسى واستعمله مثلًا في -.Strom., I, 25 وكذا في V, c. 14, chap. 90 u. s. Paedagog., II 10, III. 11 ذلك أنه Cohortatios ad gentes. C. 6، وبعدما انتقد كل الفلاسفة اليونانيين في الجزء السابق، بطريقة الرهبان، لأنهم لم يكونوا يهودًا، امتدح أفلاطون بطريقة ملفتة للنظر، وأكد بأنه تعلم التوحيد من اليهود، تمامًا كما تعلم الهندسة من المصريين والفلك من البابليين والسحر من التراكيين Thrakien[1]، كما أخذ الكثير من الأشوريين: إنه نص مؤثر حقًا. لكن ما يؤكد بالخصوص ما قلته هو التالي: حسب بلوطارخ Plutarch[2] (في كتابه ماريو Mario) وحسب لاكتانس Laktanz I.3, 19[3]، فقد شكر أفلاطون الطبيعة على كونه إنسانًا وليس حيوانًا، رجلًا وليس امرأة، يونانيًا وليس متوحشًا. ونجد في كتاب إسحاق

---

(1) إ.م: جزيرة يونانية قديمة.

(2) إ.م: عاش بين 50 و125 ميلادية، كان قسًا واهتم بالأخلاق وكانت اهتماماته الدينية صوفية بعض الشيء. كان أفلاطونيًا ظاهريًا، لكنه أضاف له بعض العناصر البيتاغورية كذلك.

(3) إ.م: اسمه الكامل هو Lucius Caecilius Firmianus، اختصر في Lactantius عاش بين 250 و320 ميلادية. كان رجل كنيسة وبيانيًا. كان من المدافعين عن المسيحية ورفض كروية الأرض، وهي نظرية قديمة في الفكر الإنساني.

أوخيل Isaak Euchel[1] «دعاء اليهود» باللغة العبرية، الطبعة الثانية 1799، ص 7. وهو دعاء الصباح حيث يشكرون فيه الله ويبجلونه لأنهم يهود وليسوا وثنيين، أحرار وليس عبيدًا، رجال وليسوا نساء. مثل هذا الفحص التاريخي يورط كانط في ضرورة الخروج من الحفرة التي سقط فيها والمتمثلة في كونه استخلص تلك المفاهيم الثلاثة بالضرورة من العقل. ولهذا السبب يجعل العقل نفسه من المرء سوفسطائيًّا، حيث يقول في ص 339-397 في كتابه «نقد العقل الخالص»، إنها سفسطة [تطوير] العقل الخالص نفسه، وليس الإنسان. لا يستطيع حتى أحكم الناس التخلص منها وقد يعري عن خطئها بعد الكثير من العناء، لكنه لن يستطيع التخلص من مظهرها، الذي يزعجه ويضايقه باستمرار. وعلى هذا الأساس، يمكن تشبيه «فكرة العقل» عند كانط بالصورة المعكوسة لمرآة مقعرة، تعكس في السطح بعض الصور، بحيث تقدم لنا نتيجة صيرورة عقلية، أي شيئًا دون واقع.

إن اختيار اسم الأفكار لتلك المنتوجات الضرورية الثلاثة للعقل النظري الخالص، وهو اسم أُخِذَ عن أفلاطون، لم يكن

(1) إ.م: اسمه الكامل هو Isaac Abraham Euchel ولد يوم 17 تشرين الأول/أكتوبر 1756 بكوبنهاجن وتوفي يوم 18 حزيران/يونيو 1804 ببرلين. كان من بين أهم ممثلي حركة التنوير اليهودي. كان تلميذًا مباشرًا لكانط بين 1782 و1786 ولكولر Köhler، الذي تعلم على يديه اللغات الشرقية. وعند وفاة كولر اقترحه كانط للتدريس في جامعة كونيغسبيرغ، حيث كان يدرس هو نفسه، لكن إدارة الجامعة رفضت ذلك، لأن قوانينها لم تكن تسمح بتوظيف اليهود فيها.

اختيارًا صائبًا، لأنه يعبر عن نوع من الأزلية، تتكاثر عن طريق الزمن والفضاء، وتصبح ملموسة في الأشياء الفانية غير الكاملة والكثيرة والشخصية. طبقًا لهذا، فإن أفكار أفلاطون مفهومة تمامًا كالكلمة التي اختارها للتعبير عنها، المحددة جيدًا، والتي يمكن للمرء أن يترجمها عن طريق التمظهر أو المشاهدة فقط. أما كانط فقد استعملها للتعبير عن كل ما يُبْعِدُ عن إمكان المشاهدة، إلى حد أن حتى الفكر المجرد لا يصل إليها إلا جزئيًّا. فقد حافظت كلمة فكرة التي أتى بها أفلاطون على المعنى الذي أعطاه إياها لمدة اثنين وعشرين قرنًا. ولم تستعمل الكلمة في المعنى الأفلاطوني من طرف فلاسفة العصر القديم فقط ، بل أيضًا من طرف المدرسيين، وحتى آباء الكنيسة وعلماء الدين في العصور الوسطى. وكان هذا الاستعمال في المعنى اللاتيني للكلمة «المثال» Exemplar، كما أكد على ذلك سواريس Suarez[1] في محاجته العشرين Disputation, Sect. 1. وقد أساء الفرنسيون والإنكليز فهمها فيما بعد، نظرًا لفقر لغتيهما، وهذا شيء خطير للغاية. ليس هناك أي مبرر لاستغلال كانط لهذه الكلمة بإعطائها معنى جديدًا، لا يربطها بالتجربة إلا خيط رقيق للغياب. وبما أن هذا الاستغلال لم يُصحح نظرًا لسلطة المعنى الذي حمله لمدة قرون طوال، فإنني قد استعملت الكلمة [الفكرة أو الأفكار] في معناها الأفلاطوني الأصلي.

(1) إ.م: Francisco Suärez ولد يوم 5 كانون الثاني/يناير 1548 بغرناطة وتوفي يوم 25 أيلول/سبتمبر 1617 بلشبونة. كان فيلسوفًا ورجل دين إسبانيًّا ولقب بالمعلم الممتاز Doctor Eximius. كان ممثلًا في ميدان الفلسفة للقانون الطبيعي وقد أثر بقوة في لايبنتز.

يعتبر دحض السيكولوجيا العقلانية في الطبعة الأولى لـ «نقد العقل الخالص» مستفيضًا وجذريًّا بالمقارنة مع الطبعة الثانية والطبعات اللاحقة لها من هذا الكتاب. ومن ثم من الأحسن أن يستعمل المرء هذه الطبعة. لهذا الدحض أهمية كبيرة بصفة عامة كما أنه يحتوي على الكثير من الحقائق. وعلى الرغم من ذلك فإنني أعتقد بأن كانط، ولكي يبقى وفيًّا لتماثله، استخلص مفهوم الروح Seele كضرورة عن طريق استعمال متطلب الضرورة على مفهوم الجوهر Substanz، الذي يعتبر الصنف الأول للعلاقة/ Relation. وطبقًا لهذا يؤكد بأنه وبهذه الطريقة، فإن مفهوم الروح يقوم في كل عقل افتراضي. لو كان الأمر هكذا، فقد يكون بالإمكان افتراض امتلاك الأشياء الجامدة روحًا ضرورية كذلك، وليس فقط الإنسان، لأن هذه الأشياء تتطلب كذلك ذاتًا نهائية/ أخيرة لمجموع محمولاتها. يستعمل كانط تعبيرًا آخر غير مستقر عندما يتحدث عن شيء قد يوجد كذات فقط وليس كمحمول (مثلًا ص 323 - 412) في نقد العقل الخالص وفي الجزء الرابع والجزء السابع والأربعين من Prolegomena، وهذا ما نجده كذلك عند أرسطو في «الميتافيزيقا»، الكتاب الرابع، الجزء الثامن. لا توجد أية ذات ولا يوجد أي محمول، لأن هذين التعبيرين ينتميان للمنطق فقط ويعبران فقط عن العلاقة المجردة للمفاهيم فيما بينها. يجب أن يكون تلاحمهما أو ما ينوب عنه جوهرًا أو عرضًا في عالم الحس. ولا نحتاج للبحث عما يكون دائمًا جوهرًا ولن يكون أبدًا عَرَضًا، لأننا نجده في المادة. إنها جوهر كل خصائص الشيء، التي تكون عَرَضَها. إنها في الحقيقة، إذا أراد المرء الحفاظ على تعبير كانط، الموضوع النهائي/ الأخير، كل المحمولات لكل شيء تجريبي معطى، يعني

ما تبقى بعد حذف كل خصائصه من كل نوع. وينطبق هذا على الإنسان وعلى الحيوان وعلى النبات وعلى الجماد [الحجر]. ويكون هذا الأمر واضحًا إلى درجة أنه لكي لا يوجد، لابد من إرادة عدم وجود حاسمة. سأوضح فيما بعد بأنه هو بالفعل نموذج مفهوم. إن علاقة الذات والمحمول بالجوهر والعرضي تشبه علاقة مبدأ الأساس الكافي في المنطق بقانون السببية في الطبيعة. والخلط أو التمييز بين الأولين هو الخلط أو التمييز بين الأخيرين. وقد دفع الخلط والتشخيص بكانط إلى مستواه الأقصى في «Prolegomenen»، الجزء 46، لبناء مفهوم الروح من الذات الأخيرة لكل المحمولات ومن شكل النتيجة القطعية. من أجل إزاحة الغطاء عن مغالطات هذا الجزء، لا يحتاج المرء إلا إلى تأمل كون الذات والمحمول ما هي إلا تحديدات منطقية خالصة، تعتبر مفاهيم مجردة فقط، وبالضبط طبقًا لعلاقتها في الحكم. على العكس من هذا، فإن الجوهر والذات وتمثلهما من طرف العقل ينتميان إلى العالم الحسي. ويوجدان كمتشابهين للمادة وللشكل أو للكيفية. ويوجد الكثير منها.

إن المفارقة التي أدت إلى وجود جوهرين مختلفين في الأساس، الجسد والروح، هي في الحقيقة التمييز بين الموضوعي والذاتي. إذا فهم الإنسان نفسه موضوعيًّا، فإنه يجد بأنه موجود جسديًّا، لكن عندما يفهم الإنسان نفسه في وعيه الذاتي فقط، يعني ذاتيًّا محضًا، فإنه يجد خصوصيات إرادية وتصورية، متحررة من كل أشكال الجسد الحي. ويكون مفهوم الروح، كما تكون كل المصطلحات المتعالية، يعني المفاهيم التي يسميها كانط الأفكار، بتطبيقه للمبدأ في الأساس، أي

شكل كل المواضيع، على غير ما هو موضوع/غير مادي، وبالضبط على الذات العارفة والراغبة. يعتبر كانط المعرفة والتفكير والإرادة كمؤثرات يبحث عن أسبابها ولا يفترض بأن الجسد سبب لها، ولهذا فإنه يفترض سببًا آخر خارج الجسد للروح. بهذه الطريقة إذن يبرهن على أول وآخر دوغمائية لوجود الروح، كما فعل أفلاطون في Phädros وفولف من بعده، يعني من التفكير والإرادة، كمؤثرات ناتجة عن تلك الأسباب. بعدما أقام مفهومًا غير مادي، بسيط، غير قابل للقضاء عليه، عن طريق افتراضه كمؤثر مطابق للسبب، طورت السيكولوجيا مفهوم الجوهر/الروح. وقد سبق لها أن كَوَّنَت هذا المفهوم عن طريق تدخل اصطناعي نورده في التالي.

نجد تصور المادة في الصنف الأول من التصورات، يعني في العالم الحسي الواقعي، لأن ذلك محدد في القوانين المسيطرة لسببية تغيير تبادل الأوضاع، والتي تفترض هي نفسها مبدأ المحافظة، ذلك أنها هي التغير ذاته. أوضحت فيما سبق بأن هذا التصور للمادة يقوم بالتلحيم/الجمع الدقيق للزمن والمكان/الفضاء في الفهم، لمن تكون المادة موجودة فيه فقط عن طريق قانون السببية (شكله المعرفي الوحيد). زيادة على هذا فإن جزء المكان/الفضاء في هذا المنتوج يكون كمحافظ على المادة، في حين أن جزء الزمن يكون كتغيير لأوضاع المادة. يمكن التفكير في المادة في ذاتها في المجرد فقط كذلك. وانطلاقًا من هذا المفهوم للمادة، يكون الجوهر تجريدًا من جديد، أي نوعًا أسمى، يتم بترك المرء قيام محمول المحافظة فقط من مفهوم المادة وترك كل خاصياته الجوهرية الأخرى كالتمطط وعدم

القابلية للتكسير والتجزيء جانبًا. وككل نوع Genusus أسمى، فإن مفهوم الجوهر لا يتضمن إلا القليل في ذاته بالمقارنة مع مفهوم المادة، لكنه لا يتضمن كما هو الشأن في النوع الأسمى دائمًا، أكثر فيما بينها، بعدم احتوائه للكثير من النوع genera الأدنى بجانب المادة، لكن تبقى هذه الأخيرة النوع الجزئي الحقيقي الوحيد لمفهوم الجوهر، وهو الوحيد الذي يمكن البرهنة عليه، وعن طريقه يتحقق مضمونه ويحتوي على حجته. لا يتحقق هنا الهدف الذي يقدم به العقل مفهومًا أسمى/أعلى عن طريق التجريد، وهو المفهوم الذي يفكر فيه عن طريق التحديد الإيجابي للكثير من الأنواع الجزئية. والنتيجة هي أن هذا التجريد إما أنه دون هدف ودون أي نشاط، أو أن له نية جانبية وسرية. ويظهر ذلك من خلال تنسيق مفهوم ثان بعدما يحدد مفهوم المادة كنوع جزئي لمفهوم الجوهر. ويتعلق الأمر بمفهوم الجوهر غير المادي، البسيط، غير القابل للفناء. وحدث تَسَلُّل هذا المفهوم عند تكوين المفهوم الأسمى للجوهر بطريقة غير قانونية وغير منطقية. في طريقه القانوني، يكون العقل مفهومًا أسمى من صنفه بوضع العديد من المفاهيم التي تنتمي للنوع نفسه جنبًا لجنب، مشتغلًا بطريقة مُقارنة وصفية وبترك ما يفرقها جانبًا والاحتفاظ بما يجمعها. ذلك أنها كلها لا تُنتج إلا القليل من المفاهيم من نوعها. والنتيجة هي أن مفاهيم النوع لا بد أن تَنْتُجَ عن مفهوم جنسها/نوعها. لكن الوضع يكون مقلوبًا في الموضوع الذي يهمنا في هذا الجانب الخاص من فكر كانط. فمفهوم المادة هو المفهوم الوحيد الذي وُجِدَ قبل مفهوم الجوهر، الذي كُونَ دون مناسبة ودون تبرير وبطريقة اعتباطية من مفهوم المادة، عن الترك الاعتباطي لكل تحديدات المادة باستثناء تحديد واحد. وبعد ذلك

فقط كُون/ أُقيم نوع جزئي غير صحيح وأُقحم جانب مفهوم المادة. ولم يكن في حاجة إلى شيء إضافي لتكوين هذا المفهوم باستثناء نفي واضح لما تركه جانبًا في صمت في المفهوم الأسمى [الجوهر]، يعني التمطط، عدم قابلية اقتحامه/ الدخول إليه، القسمة. هكذا إذن بُني مفهوم الروح لتمرير مفهوم الجوهر غير المادي. والنتيجة هي أن هذا المفهوم بعيد جدًّا عن أن يُعتبر صنفًا أو وظيفة ضرورية للعقل. أكثر من هذا، فإنه أكبر ما هو غير ضروري مفهوم، لأن مضمونه الحقيقي الوحيد يوجد في مفهوم المادة، بجانب مَنْ لا يتضمن إلا فراغًا كبيرًا، وهو فراغ لا يمكن ملؤه بأي شيء كان، باستثناء النوع الجزئي المتسلل فيه، يعني الجوهر غير المادي، الذي بناه [مفهوم الجوهر] ليقبله فقط. لذا، وطبقًا للحقيقة/ الصراحة، من اللازم رفضه وتعويضه بمفهوم المادة في كل مكان.

كانت الأصناف سريرًا مريحًا لكل شيء ممكن، لكن كانت الأنواع الثلاثة للاستنتاجات لما سمي بالأفكار الثلاثة فقط. ونجد فكرة الروح في الشكل الاستنتاجي القطعي لمصدرها الأصلي. وتدخل سلسلة التصورات الدوغمائية حول العالم برمته، طالما كان موضوعًا في ذاته، بين حدودين، يفكر فيه كأصغر عالم (الذرة) والعالم الكبير (حدود العالم في الزمن والفضاء/ المكان). ويجب أن ينتج هذين الأخيرين من أشكال الاستنتاجات الاحتمالية. وليس في هذا الأمر أية ضرورة ضرورية خاصة. ذلك لأن الحكم الاحتمالي يستمد شكله من المبدأ في الأساس ومن التطبيق غير المفكر فيه والضروري لهذا المبدأ، ووضعه الاعتباطي جانبًا يُنتج في الواقع بطريقة ما كل ما يسمى بالأفكار

وليس فقط الأفكار الكوسمولوجية. وطبقًا لهذا المبدأ، يبحث المرء فيها عن تبعية موضوع لموضوع آخر، إلى أن تتعب قوة التصور/التمثل وينتهي هدفها في تصور ما. لا نحتاج لأي مغالطة لنفهم بأن الشكل المعرفي الذي نستنتج منه الفكرة الكوسمولوجية، يعني المبدأ في الأساس، هو أصل كل الاحتمالات العقلية، لكن نحتاج هذه المغالطات لننظم فكرة العناوين الأربعة للأصناف.

1ـ بالنظر إلى الزمان والمكان، فإن الفكرة الكوسمولوجية، يعني حدود العالم في المكان والزمان، حُددت عن طريق صنف الكمية، والتي ليس لها أية علاقة معها، باستثناء التسمية الصدفوية في المنطق والمتمثلة في حجم مفهوم الذات في الحكم عن طريق كلمة الكمية، وهو تعبير تصوري، وقد كان من الممكن اختيار كلمة أخرى عوضها. كان هذا كافيًا بالنسبة لكانط بسبب حبه للتماثل، لكي يستعمل هذه الصدفة السعيدة في إعطائه اسم الكمية، ومن أدل ربطه بالدوغمائيات المتعالية لتصور العالم.

2 ـ يربط كانط فكرة التعالي المتعلق بالكيف، يعني تأكيد أو نفي حكم ما، على الرغم من غياب حتى تشابه للمفردات بينهما، ذلك أن قابلية القسمة الميكانيكية وليس الكيمائية، تخص كمية وليس كيفية المادة. أكثر من هذا، فإن فكرة قابلية القسمة لا تنتمي طبقًا للنتائج إلى المبدأ في الأساس، الذي ينتج عنها كمضمون للشكل الاحتمالي كل الأفكار الكوسمولوجية. ذلك أن التأكيد الذي يبني عليه كانط والمتمثل في كون علاقة الأجزاء بالمجموع، يعني علاقة الشرط

بالمشروط، هي علاقة تقوم طبقًا للمبدأ في الأساس، هو تأكيد جميل، لكنه مغالطة دون أساس.

تتأسس هذه العلاقة إذن على مبدأ التناقض، ذلك أن القانون ليس ضروريًا عن طريق الأجزاء وحدها، وهذه الأخيرة ليست ضرورية عن طريق القانون، لكن الاثنين ضروريان معًا، لأنهما يُكَوِّنان وحدة، ويعتبر التفريق بينهما اعتباطيًا بالفعل. تبعًا لمبدأ التناقض، فإنه عندما نقصي الأجزاء، فإننا نقصي كذلك الكل، والعكس صحيح. ولا تكون الأجزاء كأساس للكل مشروطة، ونكون مدفوعين طبقًا للمبدأ في الأساس بالضرورة إلى البحث عن آخر الأجزاء لنفهم من خلال هذا الكل كسبب له. ولا يُقْضَى على مثل هذه الصعوبات الكبيرة إلا حبًا للتماثل.

3. تنتمي فكرة السبب الأول للعالم في الحقيقة إلى فكرة العلاقة. وقد خصص كانط فكرة السبب الأول للكيفية/ الشكل Modalität، والتي لم يبق لها أي شيء يذكر، ذلك أنه أدخل عليها الفكرة المتمثلة في كون الصدفوي (يعني كل نتيجة نابعة من سببها، لشرحه المتناقض للحقيقة بشكل قُطْري diametral) يصبح ضروريًا عن طريق السبب الأول. وتظهر الفكرة الثالثة، خدمة للتماثل، والمتمثلة في فكرة الحرية، على الرغم من أن المقصود هو فقط فكرة سبب العالم، كما تؤكد ذلك ملاحظته المتعلقة بأطروحة الثالث المرفوع/ التناقض الثالث. ويعتبر التناقض الثالث والرابع تحصيلًا حاصلًا في الأساس.

أقول وأؤكد فيما يخص كل هذا بأن كل هذا التناقض هو صراع ظاهري فقط. ذلك أن تأكيدات ضد الأطروحة وحدها هي التي تتأسس في الحقيقة على أشكال قدرات معرفتنا، يعني إذا

أراد المرء التعبير عن هذا موضوعيًّا، فإنها تُؤسس القوانين الطبيعية العامة الضرورية قبليًّا. ذلك أن براهينها تقدم هنا انطلاقًا من أسس موضوعية. على العكس من هذا، ليس لتأكيدات وبراهين الأطروحات أي أساس آخر من غير الأساس الذاتي، وتتأسس هذه الأطروحات على ضعف الفرد العامل/المشتغل. وعندما نلمس ضعف قوة التمثل في التراجع Regressus اللانهائي، فإن هذا الضعف ينتهي عن طريق احتمالات اعتباطية، وتصاب قدرة الحكم عنده بالشلل بسبب الأحكام المسبقة المكتسبة. لهذا السبب فإن برهان الأطروحة في كل التناقضات الأربعة هو مغالطة فقط، عوض أن تكون ضد الأطروحة نتيجة ضرورية للعقل انطلاقًا من قوانين العالم التي تعيها قبليًّا، يعني العالم كتمثل. وقد حافظ كانط على الأطروحة بالكثير من العناء والفن ضد هجمات معارضيه. وأول تدخل فني هام له هو أنه لم يقدم البرهان العصبي nervus argumentationis، كما يفعل المرء عندما يكون واعيًا بصحة إشكالية المبدأ، ويعزله قدر المستطاع بوضوح ويقدمه للعيان، لكنه يقدمه في كلا الوجهين كاستمرار لإشكالية عامة غير ذات أهمية.

تذكر هذه الأطروحات وضدها، والتي تقدم نفسها في تناقض، في المشتبه فيه dikaios والعقل الراديكالي adikos logos، والتي عارض بها سقراط أرسطوفانيس Aristophanes. لكن التشابه الحاصل بينهما يقتصر على الشكل ولا يشمل المضمون، كما يحب أولئك الذين يؤكدون على التقرير بأن لكل إشكاليات الفلسفة النظرية تأثير على الأخلاق، ويتمسكون بحزم بالتأكيد بأن أطروحة المشتبه فيه dikaios تقابلها ضد

الأطروحة: العقل الراديكالي .adikos logos سوف لن أعير أي اهتمام لمثل هذه الأفكار الضيقة، بل سأهتم بتعرية المغالطات في البراهين التي يعطيها كانط لأطروحاته الفردية. وأفترض بأنه من الضروري على المرء أن يُحضر إلى ذهنه في هذا التمحيص متناقضات كانط نفسه.

إذا ما أراد المرء السماح ببرهان الأطروحة في تناقضها الأول، فإنه يبرهن الكثير، ذلك أنه قد يطبق على الزمن نفسه وعلى التغير فيه، وبهذا قد يبرهن بأنه قد تحكم في الزمن ذاته، وهذا متناقض في جوهره. للإشارة، فإن السفسطة تكمن هنا، في كون عوض البداية اللانهائية لسلسلة الأوضاع، المعنية بالأمر في أول الأمر، فإن لانهائية هذه الأوضاع تُمَرَّرُ فجأة ويُبرهن عليها. لكن الأمر الذي لا يشك فيه أحد هو أن هذا الأمر يناقض منطقيًا الوجود الكامل، على الرغم من أن الحاضر هو نهاية الماضي. يمكن التفكير في نهاية سلسلة لا بداية لها، دون المس بلانهائية بدايتها، الشيء نفسه ينطبق على بداية سلسلة لانهائية. لكن، لم يقدم المرء أي شيء/ شرح/ اعتراض ضد البرهان الصحيح للضد الأطروحة، القائل بأن تغير العالم إلى الوراء يفترض ببساطة سلسلة لانهائية من التغيرات. يمكن إذن التفكير في إمكان انتهاء السلسلة السببية في وضع قار مطلق، لكن لا يمكن بأي حال من الأحوال التفكير في بداية مطلقة. وحاول المرء البرهنة فيما يخص الحدود الفضائية للعالم، بأنه إذا كان هذا العالم يسمى مجموعًا معطى، فمن الضروري أن تكون له حدود: إن النتيجة صحيحة، لكن الحلقة السابقة عليها، والتي كان من الضروري البرهنة عليها، بقيت

غير ذلك. يشترط المجموع حدودًا، وتشترط هذه الأخيرة المجموع. لكنهما يفترضان هنا معًا بطريقة اعتباطية فقط. لكن لا تقدم ضد الأطروحة في هذه النقطة الثانية أي برهان شافٍ، كما هو الأمر بالنسبة للبرهان الأول. ذلك أن قانون السببية لا يقدم أية تحديدات ضرورية إلا فيما يخص الوقت وليس فيما يتعلق بالمكان/الفضاء. إنه يقدم لنا قبليًّا/مسبقًا اليقين بأنه ليس هناك أي زمن كامل يمكن أن يكون حدود زمن فارغ سابق له، ولا يمكن لهذا الزمن الفارغ أن يكون قد تغير، لكنه لا يقدم لنا يقين كون مكان ما قد يكون بجانب مكان آخر فارغًا.

إذن لا يمكن الحسم النهائي قبليًّا فيما يخص المكان. وتكمن صعوبة التفكير في العالم في الفضاء/المكان في كون المكان في ذاته هو بالضرورة لانهائيًّا، وبهذا فإن العالم المحدود الموجود فيه، كيفما كان كبره، يصبح كِبَرًا صغيرًا لانهائيًّا، حيث يوجد تَكَوُّن قوة دفع هائلة، ولا يبقى بعدها إلا التفكير في العالم إما متناهيًا في الكبر أو متناهيًا في الصغر. وقد فكر في هذا الفلاسفة القدماء من قبل[1]. وقد علم الكثير منهم: «عوالم لانهائية في لانهائية» apeirus kosmus en tô apeirô (infinitos mundos in infinito). وقد كان هذا البرهان الكانطي كذلك على ضد القضية، لكنه أدخل عليه بعض التعديلات المدرسية. ويمكن استعمال الحجة نفسها على حدود العالم في الزمن، إذا لم يكن للمرء حجة

(1) Mêtrodôsros, ho kathêgêtês Epikourou, phêsin atopon einai en megalô pediô hena stachyn gennêthênai, kai hena kosmon en tô apeirô. (metrodorus, caputscholae Epicuri, absurdum ait, in magno campo spicam unam produci, et unum in infinito mundum), Stob, Ecl., I. c. 23.

أحسن بكثير من توجيهات السببية. زيادة على هذا، فإن هناك سؤالًا يبقى دون جواب فيما يتعلق بافتراض عالم محدود في المكان/ الفضاء، ويتمثل هذا السؤال في كيف كان الأمر قد يكون لو أن الجزء المملوء من المكان قد بقي فارغًا. يقدم جوردانوس برونوس Jordanus Brunus[1] في كتابه «Del infinito, universo e mondi» شرحًا مهمًّا ومستفيضًا حول براهين نهائية ولانهائية العالم. للإشارة فإن كانط نفسه يدعي بجد، طبقًا لأسباب موضوعية في نظره، بأن العالم لانهائي في الفضاء، في كتابه «Naturgeschichte und Theorie des Himmels», Tel II. Kap. 7. وقد قال بذلك أرسطو في كتابه «الفيزياء» 3، الجزء الرابع. ويعتبر هذا الجزء، إلى جانب الأجزاء التابعة من بعده، جديرًا بالقراءة فيما يخص هذا التناقض.

أما في الدفاع عن البرهان الثاني، فإن الأطروحة تسقط بسرعة في الدائرة المغلقة petitio principii[2] عندما تؤكد:

(1) إ.م: Giordano Bruno، ولد في كانون الثاني/يناير بنولا بإيطاليا وأعدم يوم 17 شباط/فبراير 1600 بروما. اسمه الحقيقي هو فيليبو برونو philippo Bruno، كان قسًّا مسيحيًا، شاعرًا، فلكيًّا وفيلسوفًا. أعدم بتهمة السحر والشعوذة، لكن البابا يوحنا الثاني اعتبر هذا الإعدام يوم 12 آذار/مارس 2000 إعدامًا بالظلم. لكن السبب الرئيس في إعدامه هذا كان هو أنه زعم بأن الفضاء لانهائي وبأن الكون أزلي. إضافة إلى أنه كان يقول بأن لانهائية العالم لا تترك أي مكان لفكرة الآخرة، لأن الكون الذي ليست له بداية في نظره لا يسمح بتصور خلق هذا الكون ولا يوم الحساب والعقاب.

(2) إضافة المترجم: عبارة لاتينية كانت تستعمل في فن الخطاب، وهو ما يسمى في البلاغة «الدائرة المقفلة». مفادها أن المرء يفترض ما يود البرهنة عليه كصحيح مسبقًا.

«تتكون كل مادة مركبة من أجزاء بسيطة». تبرهن الأطروحة هنا بعديًّا من طبيعة الحال بسهولة على الأجزاء البسيطة من خلال افتراض اعتباطي عن تركيب المادة. لكن تبقى نظرية/ مبدأ «كل مادة تكون مركبة»، وهي النظرية المهمة، لأنها افتراض لا أساس له. ذلك أن مقابل البسيط ليس هو المركب، لكن Extendierte، الشريك، القابل للتجزيء. والحقيقة أن المرء قد افترض ضمنيًّا هنا بأن الأجزاء كانت موجودة قبل الكل واجتمعت، وبهذا تُكَوِّنُ الكل: وتعبر كلمة «التركيب» عن هذا. لكن لا يمكن البرهنة على هذا، كإمكان البرهنة على ضده. فالقابلية للتجزيء لا تقول شيئًا آخر من غير إمكان تقسيم الكل إلى أجزاء، ولا تقول بأي وجه من الوجوه بأن هذا الكل مركب من الأجزاء، وتَكَوَّنَ هذا الكل من خلالها. تؤكد قابلية التجزيء فقط الأجزاء بَعْدِيًّا a parte post، بينما يؤكدها التركيب قبليًّا a parte ante. ذلك أنه لا يوجد بين الأجزاء وبين الكل أية علاقة زمنية، بل إنهما يتبادلان التأثير، وبهذا فإنهما يوجدان على الدوام في الوقت نفسه. وفقط عندما يكونان مجتمعين هنا، يقوم التمطيط المكاني. إن ملاحظة كانط المتعلقة بالأطروحة: «في الحقيقة لا يجب على المرء تسمية المكان/ الفضاء بالمركب، بل بالكل Totum ...» تنطبق كذلك على المادة، التي لا تعدو أن تكون الفضاء/ المكان الذي ندرك. على العكس من هذا تنتج لانهائية القابلية للتجزيء، والتي تؤكدها ضد الأطروحة، قبليًّا دون مناقشة من الفضاء الذي تملؤه. ليس هناك أي اعتراض على هذا المبدأ، والذي يقدمه كانط (ص 513 إلى 541) بجد، ليس كمتحكم Wortführer في العقل الراديكالي adikos

logos، بل كحقيقة موضوعية. هناك في كتابه(1): جملة: «إن المادة قابلة للتجزيء بطريقة لانهائية»، وهي جملة تعتبر عنده كحقيقة متفق عليها، باعتباره إياها في قمة برهان تعاليمه الأولى في الميكانيكا، بعدما ظهر في ديناميكية البرهنة كالمبدأ الرابع المبرهن عليه. يضحي هنا كانط ببرهان ضد الأطروحة عن طريق الإطناب واختيار العبارات، بذكاء ماكر، يتمثل في التأكيد بأن وضوح ضد الأطروحة لا تضع مغالطات الأطروحة في الظل. فالذرات ليست أفكارًا ضرورية للعقل، لكنها فقط احتمالات/ فرضيات لشرح اختلاف الوزن الخاص للجسم. وقد أكد كانط نفسه في «Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft» بأن هناك شرحًا أحسن من اللجوء إلى الذرة وقد سبقه إلى ذلك بريستلي Priestley(2) في نصه: «On matter und spirit», sect. I، بل نجد أساس هذا التفكير عند أرسطو في كتابه: «Phys» IV,9.

يعتبر برهان الأطروحة الثالثة هذه مغالطة جد مهمة ويشكل في الحقيقة ما تبقى من مبدأ العقل الخالص ذاته، دون خلط ودون تغيير. كان كانط يريد من ورائه البرهنة على لانهائية سلسلة المسببات وكون سبب ما، لكي يكون كافيًا، لابد أن يتضمن المجموع الكامل للشروط التي ينطلق منها الوضع الناتج عنها وتأثيره. إن هذا الكمال، والذي يعتبر سببًا والتحديدات التي تكون في المتناول في

---

(1) «Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft» (s: 108, 1. Ausgabe).

(2) Joseph Priestley، ولد عام 1728 بفيلدهيد قرب بريتول بإنكلترا وتوفي عام 1804 بفيلاديلفيا الأميركية. كان رجل دين وفيزيائيًا كبيرًا.

الوقت نفسه، يدفع برهان كمال سلسلة الأسباب نحو الأسفل، والتي لا يصبح فيها الوضع في الواقع إلا عن طريقها [أي الأسباب]. وبما أن الكمال يفترض النهائي، فإن هذا البرهان يتقصى سلسلة أولى، متمثلة في السبب الضروري. وبهذا تكون هذه الألعاب السحرية اللغوية قد انكشفت للعيان. لكي أفهم الوضع (أ) كسبب كافٍ للوضع (ب)، فإنني أفترض بأنه الوضع (أ) يمتلك الكمال للتحديدات الضرورية، والتي ينتج عنها بالضرورة الوضع (ب). هكذا إذن، فإنني ألبي رغبتي الذاتية بمطالبته أن يكون السبب الكافي، لكن ليس لهذه الرغبة أية صلة مباشرة بإشكالية كيفية وجود الوضع (أ) في الواقع. هناك تأمل آخر مغاير تمامًا لما رأيناه ويتمثل في النظر إلى الوضع (أ)، ليس كسبب، لكن كنتيجة لوضع سابق عليه، تمامًا كما يعتبر هو ذاته [أي الوضع أ] بالنسبة للوضع (ب). إن افتراض نهائية سلسلة الأسباب والتأثيرات، وبالتالي بداية أولى، لا تظهر ضرورية في أي مكان، تمامًا كما هو افتراض حاضر اللحظة الآنية كبداية للزمن، لأن ذلك يتم عن طريق إضافة احتمالية للشخص. إن افتراض سبب ما مضمر في افتراض أساس كاف هو افتراض خاطئ، كما وضحت ذلك في تأملي للأطروحة الكانطية المتعلقة بمبدأ العقل. لا يستحي كانط، في تأكيده على هذه الأطروحة الخاطئة، أن يعطي في الملاحظة المتعلقة بهذا الأمر مثال وقوفه من على الكرسي كبداية ضرورية للمشي، كما لو لم يكن بالإمكان الوقوف دون سبب، كما لو أن الكرة تتدحرج دون سبب. ولست في حاجة للإشارة مرة أخرى إلى هذا الضعف الذي قاده إلى الاعتماد على الفلسفة القديمة مثل Okellos Lukanos والإيليين، دون ذكر الفلسفة الهندية. وليس لي أي اعتراض على البراهين التي قدمها لتأكيد ضد القضية.

يعتبر الاختلاف الرابع، كما أشرت إلى ذلك، تحصيلًا حاصلًا للاختلاف الثالث. وحتى برهان البرهان المقدم في هذا الإطار يشابه جوهريًا برهان الاختلاف الثالث هذا. فادعاء كون كل مشروط قائمًا على افتراض غير مشروط كامل لسلسلة شروط ناتجة عنه، هي دائرية مغلقة، من اللازم على المرء رفضها.

لا يفترض كل مشروط، كشرط له، أن يكون هذا الشرط مشروطًا بدوره، وهذا ما يجعل منه تأملًا جديدًا، لا يكون متضمنًا مباشرة في الشرط الأول.

هناك إذن نوع من الخداع في هذا التناقض، والملاحظ هو أنه ليس هناك أي جزء آخر من الفلسفة الكانطية عرف مثل هذا التناقض الكبير، ومع ذلك حصل على الكثير من القبول. لم يعترض عليه أي فيلسوف ولا أي كاتب، بل لقنوه هكذا، في الوقت الذي عرفت التعاليم الكانطية الأخرى اعتراضات لا حصر لها، ولم تقبل من طرف الكثيرين، بما في ذلك الإستيتيقا المتعالية. قد يكون سبب عدم انتباه المرء إلى مثل هذه التناقضات في فلسفة كانط راجع إلى كون الذين اهتموا بفلسفته وجدوا أنفسهم في نقطة يتعطل فيها العقل، عندما يصطدم بشيء يوجد ولا يوجد في الوقت نفسه.

عندما يتمعن المرء بعمق المعنى العميق للاعتراض الكوسمولوجي لكانط، فإنه سيجد بأن ما كان يهمه لم يكن هو إنهاء تلك المحاجات عن طريق فتح طريق جديد، على الرغم من أنه انطلق من افتراضات خاطئة، بل اعتبر ذلك خطأً في الأطروحة المتنازع عليها الأولى والثانية، لكنه اعتبره صحيحًا في الأطروحة المتنازع عليها الثالثة والرابعة. ولا يعتبر هذا أكثر من تأكيد ضد الأطروحة عن طريق شرح منطلقها.

يدعي كانط في هذا الحل، بخطأ واضح، بأن كلا الجزأين ينطلقان من افتراض، كمبدأ أعلى، كون المشروط هو كذلك السلسلة الكاملة لشروطه. تقضي إذن هذه الأطروحة على كل المبدأ الكانطي في العقل الخالص. على العكس من هذا فإن ضد القضية تنفي هذا المبدأ بصراحة في كل مكان وتؤكد ضده. إضافة إلى هذا فإن كانط يثقل هذين الجزأين أكثر في مكان آخر بافتراض كون العالم، وباستقلال عن معرفته وأشكال هذه الأخيرة، يوجد. لكن هذا الافتراض ناتج فقط عن الأطروحة. على العكس من هذا فإنها لا تؤسس تأكيدات ضد القضية، بل إنها غير متطابقة معها. ذلك أن مصطلح السلسلة اللانهائية يناقض كون هذه السلسلة موجودة كاملة. من الضروري أن تكون موجودة دائمًا في علاقة مع الاستمرارية، وليس في استقلال عنها. على العكس من هذا يوجد في افتراض حدود معينة، تلك الحدود القائمة في ذاتها والموجودة في استقلال عن كمال قياسها. والأطروحة هي التي تقوم بالافتراض الخاطئ لما يوجد في ذاته، يعني قبل كل المعرفة المسبقة للعالم بأكمله، وهو وجود تنضاف له المعرفة فقط. تتناقض ضد القضية أصلًا مع هذا الاحتمال بسبب لانهائية السلاسل. ولا يمكن لهذه اللانهائية أن تتأكد، بعد استخراج المبدأ في الأساس، إلا عندما يكتمل الرجوع المتسلسل الأزلي Regressus[1]، وليس لأنها تابعة لهذا الأخير. ويفترض الموضوع الذات بافتراض سلسلة لانهائية لشروط معينة لموضوع ما عن طريق نوع خاص

(1) regressus in infinitum (regressus ad infinitum; infiniter Regress) d. h. das Rückschreiten ins Unendliche in einer unendlichen Reihe

من المعرفة، القائل بأنه يوجد تتابع لحلقات تلك السلسلة في الذات. وهذا ما يسميه كانط حلًّا أو إنهاءً للتناقض/النزاع Streit وهو ما يكرره مرارًا: «إن لانهائية كبر العالم لا تقوم إلا عن طريق التراجع Regressus وليس قبله». وهذا الحل للتناقض ما هو في الحقيقة إلا أخذ قرار لصالح ضد القضية، حيث توجد حقيقة ما في التأكيد عليها وعدم مطابقة ضد القضية لتأكيدات القضية. لو أن ضد القضية كانت قد أكدت بأن العالم وجد نتيجة سلسلة لانهائية من الأسباب والنتائج، باستقلال عن التمثل وسلسلته التراجعية، يعني بأن العالم يوجد في ذاته ويشكل بهذا مجموعه الكامل، فإنها قد تتناقض ليس فقط مع القضية، لكن مع نفسها كذلك. ذلك أن اللانهائي لا يمكن أبدًا أن يعطى بالكامل ولا يمكن لأية سلسلة أن توجد بدون نهاية واستمرار تسلسلها إلى الأبد. الشيء نفسه يمكن أن يقال عن الذي لا حدود له، والذي لا يمكن أن يشكل كلًّا قائمًا بذاته. والقضية هي وحدها التي يمكن أن تتمتع بمثل هذا الافتراض، والتي يزعم كانط بأنها قادت كلا الجزأين إلى الخطأ.

أكد أرسطو بأن لانهائيًا ما لا يمكن أن يعطى أبدًا في الواقع، بل لا يمكنه أن يوجد إلا كاحتمال potentia. ويتحدث عن ذلك بالكثير من الاستفاضة في كتابه Phys. III. r u. 6، حيث يعطي بطريقة من الطرق الحل الصحيح لكل المتناقضات. يستعرض بطريقته الملخصة المتناقضات ويقول بعد ذلك: «إن الأمر يتطلب وسيطًا» (diaitêtou)، وبهذا يقدم الحل المتمثل في كون اللانهائي، سواء أكان العالم في فضاء ما أم في الزمن، والتجزيء، لا يوجد لا في التراجع Regressus أو في التقدم Progressus، بل في ذاته. وبهذا فإن هذه الحقيقة توجد في

المصطلح الصحيح للانهائي. يسقط المرء في الخطأ إذا ما اعتقد بأن اللانهائي، كيفما كان نوعه، هو معطى موضوعي وكامل.

عندما ينطلق المرء مما اعتبره كانط حلًّا للتناقض، فإن النتيجة المباشرة تكون هي تأكيد ضد القضية. يعني أن العالم ليس كلًّا ضروريًّا ولا يوجد في ذاته، بل فقط في التمثل، ولا تكون تسلسلاته عن طريق الأسباب والنتائج موجودة قبل تراجع التمثل، بل يوجد عن طريق هذا التراجع. وبهذا لا يتضمن العالم تسلسلات محددة ونهائية، لأن تحديداتها وحدودها تكون موجودة باستقلال عن التمثلات التي تنضاف لها، بل إن كل تسلسلاته لابد أن تكون لانهائية، يعني أنه لا يمكن الإحاطة بها بأي تمثل كان.

يحاول كانط من ص 506 إلى ص 534 من هذين الجزأين الخاطئين البرهنة على المثالية المتعالية للتمظهر ويقول بجدية: «إذا كان العالم وحدة موجودة في ذاتها، فإنه إما أنه نهائي أو أنه لانهائي». لكن هذا خطأ، لأنه يمكن للوحدة الموجودة في ذاتها ألا توجد لانهائيًّا. أكثر من هذا، يمكن استنتاج تلك المثالية من لانهائية تسلسلات العالم بهذه الطريقة: إذا كانت تسلسلات الأسباب والنتائج في العالم دون نهاية، فإن العالم لا يمكن أن يكون مستقلًّا عن الوحدة المعطاة. فمثل هذا الأمر يفترض دائمًا حدودًا معينة، كما أن التسلسلات اللانهائية تفترض التراجع Regressus اللانهائي. يعني أن اللانهائية المفترضة للتسلسلات عن طريق شكل الأسباب والنتائج لابد أن تكون محددة من خلال طريقة تفكير الذات المفكرة، يعني أن العالم كما يُتَعَرفُ عليه، لا يوجد إلا في تمثل/تخيل الذات العارفة.

لا يمكنني الحكم ما إذا كان كانط كان يعرف أم لا بأن الحل النقدي الذي قدمه للمتناقضات كان في الحقيقة لصالح ضد القضية. ذلك أن الأمر متوقف على ما إذا كان ما سماه شيلينغ النسق الاندماجي الكانطي Akkommodationssystem قد ذهب بعيدًا أو ما إذا كان عقل كانط قد كان ضحية تأثير الاندماج في زمانه ومحيطه.

إن حل المتناقضة الثالثة، التي يدور موضوعها حول فكرة الحرية، يستحق تأملًا خاصًا من طرفنا، ذلك أننا لاحظنا بأن حديث كانط عن الشيء في ذاته، والذي بقي إلى حد الآن في الواجهة الخلفية، يعود إلى الواجهة باستفاضة في فكرة الحرية هذه. وبما أننا تعرفنا على الشيء في ذاته كإرادة، فإن هذا سيشرح لنا الكثير من الأمور. وتعتبر هذه النقطة بالضبط، النقطة التي تقرب فلسفة كانط وفلسفتي. بعبارة أخرى، إنها النقطة التي تنطلق منها فلسفتي. ولتأكيد هذا، ما على المرء إلا أن يقرأ بتأن ص 356 وص 537 وص 564 وص 565 من «نقد العقل الخالص» ومقارنة هذه الصفحات بمقدمة: «مقدمة لنقد ملكة الحكم» XVII, XIX أو ص 13 من نسخة «نقد العقل الخالص» التي نشرها روزنكرانتس Rosenkranz، حيث يقول كانط: «من الممكن أن يكون مفهوم الحرية في موضوعه (وهذا الأخير هو الإرادة) شيئًا في ذاته، لكن لا يمكن تصوره في التمثل. على العكس من هذا، يمكن للمفهوم الطبيعي لموضوعه أن يُتَصَور في التمثل، لكن لا يمكن تصوره كشيء في ذاته». على المرء أن يقرأ ما كتبه كانط في الفقرة 53 من «المقدمة» حول حل المتناقضات، ويحاول الجواب بصدق عن سؤال ما إذا لم يكن

كل ما قيل هناك عبارة عن لغز. لم يذهب كانط في تفكيره إلى مداه الأقصى وما قمت به هو فقط إتمام هذا الفكر. وطبقًا لهذا فقد عممت ما قاله كانط عن التمظهر الإنساني وكل التمظهرات الأخرى، يعني أن الوجود في ذاته هو حرية مطلقة وهو إلى ذلك إرادة. وقد تطرقت بإسهاب في أعمالي إلى أهمية التعاليم الكانطية المتعلقة بمثالية الفضاء/ المكان والزمن والسببية.

لم يجعل كانط في أي مكان من فلسفته الشيء في ذاته موضوعًا لاهتمام خاص له، لكنه، عندما كان يحتاجه، يقحمه/ يدخله بسرعة في استنتاجات مثل كون التمظهر، أي العالم العيني، لابد أن يكون له سبب عقلي، ليس التمظهر ولا ينتمي لأي تجربة ممكنة. وقد قام بذلك، بعدما قال دائمًا، بأن الأصناف ـ بما في ذلك السببية ـ لا تطبق إلا في حدود في تجارب معينة، وما هي إضافة إلى ذلك إلا أشكال للإدراك، مهمتها هي فهم تمظهرات عالم الحواس، ولا يكون لها أي معنى/ أهمية خارج ذلك. يعني أنه رفض تطبيقها على الأشياء خارج التجربة بطريقة حازمة، وباختراقه لهذا القانون ـ وكان على حق ـ شرح كل الدوغمائية القديمة ورفضها في الوقت نفسه. وقد لاحظ خصم أول لكانط هذا التناقض واستغله للهجوم عليه، ولم تستطع فلسفة كانط مقاومة هذا الهجوم. على كل حال فإننا نطبق قبليًّا وقبل كل تجربة قانون السببية على التغيرات التي نشعر بها في أعضاء حسِّنا، وهذا بالضبط هو ما يؤكد الأصل الذاتي لهذه الحواس، وبطبيعة الحال لا يقود هذا إلى الشيء في ذاته. والحقيقة هي أن المرء لا يستطيع أبدًا في عملية التمثل الذهاب أبعد من التمثل ذاته، لأنه قانون مغلوق ولا يملك في إمكاناته أي خيط يقود إلى موجود مختلف

للشيء في ذاته، والذي تصدر الفئة كلها toto genere عنه. إذا كنا موجودات مُتَمَثلة فقط، فإن الطريق إلى الشيء في ذاته سيبقى مغلقًا في وجهنا. والوجه الآخر لوجودنا الخاص هو وحده الذي يمكنه أن يقودنا إلى الشيء في ذاته. وقد مشيت في هذا الطريق. ويستحق كانط مع ذلك البعض من العذر عن النتيجة المنبوذة المتعلقة بالشيء في ذاته. لا يفترض، كما تتطلب الحقيقة ذلك ببساطة بأن الموضوع مشروط من طرف الذات، والعكس، لكنه يفترض فقط طريقة تمظهر الموضوع عن طريق أشكال معرفة الموضوع، والذي يأتي إلى الوعي بطريقة قبلية.

وما يعرف بعديًا هو التأثير المباشر للشيء في ذاته، الذي يتمظهر عن طريق الأشكال القبلية المعطاة. من هنا نفهم كيف أن كانط لم ينتبه بأن الوجود الموضوعي ينتمي إلى شكل التمظهر ويكون مشروطًا عن طريق الوجود الذاتي، كما أن طرق تمظهر الموضوع تكون مشروطة عن طريق الأشكال المعرفية للذات. يعني، عندما يُقبل الشيء في ذاته، فقد يكون من الممكن ألا يكون موضوعيًا. وهذا مغاير لما افترضه كانط، ذلك أن مثل هذا الشيء في ذاته لا بد أن يوجد في ميدان تمثل للفئة كلها toto genere (المعرفة والتعرف) مغاير ومن هنا يربط على الأقل عن طريق قوانين ربط المواضيع فيما بينها.

برهن كانط على الشيء في ذاته بالطريقة نفسها التي برهن بها على بَعدية قانون السببية. فكلاهما صحيحان، لكن طريقة البرهنة عليهما خاطئة. إنهما ينتميان إذن إلى الاستنتاجات الصحيحة الناتجة عن مقدمات خاطئة. وقد احتفظت على الاثنين بطريقة مغايرة وأسستهما بطريقة صحيحة.

لم أمرر ولم أستنتج الشيء في ذاته انطلاقًا من القوانين التي ترفضه، وهي قوانين تنتمي إلى تمظهراته. لم أصل به عن طريق منعرجات، لكنني برهنت عليه مباشرة، حيث يوجد مباشرة، يعني في الإرادة، التي تتمظهر لكل واحد كموجود في ذاته في تمظهرها الخاص مباشرة.

يظهر مصطلح الحرية في الوعي الإنساني من المعرفة المباشرة للإرادة الذاتية، لأن الإرادة كخالقة للعالم، كشيء في ذاته، خالية من المبدأ الأساسي ومن ثم من كل ضرورة، يعني أنها مستقلة تمامًا وذات قوة كاملة. ولا ينطبق هذا في الحقيقة إلا على الإرادة، وليس على تمظهراتها وعلى الأفراد، المُحَدَّدين كتمظهرات لها في الزمن بطريقة غير قابلة للتغير. في الوعي العام، وليس في الوعي المتأمل فيه فلسفيًا، فإن المرء يخلط بين الإرادة وتمظهراتها، ويُحْتَفَظُ بما يضاف إلى هذا التمظهر، وعن طريق هذا تقوم الحرية المطلقة للفرد. لهذا السبب يقول سبينوزا عن حق بأن الحجرة التي تُرمى في الهواء، لو كانت تمتلك وعيًا، فإنها ستعتقد بأنها تطير.

بما أن كانط ينكر التكون المباشر لمصطلح الحرية في وعي كل إنسان، فإنه ينطلق من مضاربة فيما يخص أصل هذا المصطلح (ص 533 إلى 561)، وهي مضاربة تُسبب الضروري، الذي على العقل أن ينطلق منه دائمًا، وتفترض عن طريقه مفهوم الحرية. وعلى أساس هذه الفكرة المتعالية للحرية، يجب قبل كل شيء تأسيس المفهوم التطبيقي للحرية. يستخلص كانط هذا المفهوم الأخير في كتابه «نقد العقل العملي»، الجزء 6 وص 185 من الجزء الرابع وص 235 من طبعة روزنكرانتس، بطريقة

مغايرة، ذلك أنه يشترط له الصنف القطعي، ويضيف بأنه طبقًا لهذا الافتراض، فإن الفكرة التخمينية ما هي إلا الأصل الأول لمصطلح الحرية، وهنا يتلقى في الحقيقة معناه وتطبيقه. إن حماقة الحرية الكاملة للفرد في أفعاله الفردية هو الاقتناع القوي للإنسان العامي، الذي لم يفكر أبدًا، وهو اقتناع غير مؤسس على أي تخمين أو افتراض لكيفية وصوله إلى هذه الحرية. والفلاسفة فقط هم الوحيدون الذين تحرروا من هذا التخمين، ولربما أيضًا المفكرون وعلماء الدين المتنورون.

طبقًا لكل ما قيل، فإن الأصل الحقيقي لمفهوم الحرية ليس على الإطلاق وجوهريًا استنتاجًا، لا للفكرة التخمينية لسبب ضروري، ولا لفكرة كونه مشروطًا بالصنف القطعي، لكنه يخرج مباشرة من الوعي، من الإرادة. يعني كالشيء في ذاته الذي ليس له شكل المبدأ الأساسي والذات من اللاشيء، التي تعرف أن كل شيء تابع لها، لكن ليس كتمظهر محدد لهذه الإرادة التي دخلت زمنيًا. يمكن للمرء أن يقول فعل القوة، الذي يميز إرادة الحياة، ومن هنا عوض التعرف على وجوده كفعل لحريته، فإنه يبحث عن هذه الحرية في أفعاله. وأحيل هنا على كتابي: «حرية الإرادة».

لو أن كانط كان قد استنتج الشيء في ذاته، كما يوهم هنا وكما فعل في مناسبات سابقة، عن طريق استنتاج مرفوض ومتناقض، فإن الغريب هو أنه، في الوقت الذي وصل إليه إلى الشيء في ذاته لأول مرة وشرحه، يرى فيه الإرادة، أي الإرادة الحرة التي تفصح عن ذاتها عن طريق التمظهرات الزمنية فقط. أعتقد، على الرغم من أنه لا يمكنني البرهنة على ذلك، بأن كانط

في حديثه عن الشيء في ذاته، فكر في الإرادة بطريقة غير واضحة. ونجد تبريرًا لهذا القول في مقدمة الطبعة الثانية لـ «نقد العقل الخالص» S. XXVII, XXVIII وفي طبعة روزنكرانتس ص 677.

إضافة إلى هذا فإن محاولة رفع هذا التناقض الثالث قد قدم لكانط الفرصة للحديث عن عمق تفكيره الفلسفي. على العموم وبالخصوص في «الجزء السادس لتناقض العقل الخالص» وانشغاله بالتناقض بين الخاصية التجريبية والعقلية ص 534 إلى 550 وص 562 إلى 578، فإنني أعتقد بأن كانط قد قال هنا ما لم يقله أي إنسان قبله. ولمن يريد المزيد من الشرح فيما يخص هذا الأمر الرجوع إلى «نقد العقل التطبيقي» ص 169 إلى 179 أو ص 224 إلى 231 من طبعة روزنكرانتس. والمؤسف في هذا الإطار هو أن هناك أمورًا في هذه النصوص لا توجد في مكانها الصحيح، ذلك أن هناك أجزاء لم تجد الطريق الذي أعطاها إياها عرض كانط لها، ومن هنا استنتجت منها أمور أخرى. إضافة إلى هذا هناك أجزاء لم توف بهدفها في حل المتناقضات. فقد استنتج الشيء في ذاته من التمظهر في أساسه العقلي، وتم هذا الاستنتاج عن طريق الاستعمال المتناقض لصنف السببية على حساب كل تمظهر. وقد أصبح الشيء في ذاته عنده الإرادة الإنسانية، والتي سماها كانط بطريقة لا يغفر له ضد كل استعمال لغوي العقل بالرجوع إلى الضرورة الضرورية، يعني بالرجوع إلى الصنف القطعي، والذي لا يعدو أن يكون إلا تخمينًا.

كان من الممكن الانطلاق من الإرادة والبرهنة عليها كشيء في ذاته نصل إليه دون أية وساطة لتمظهرنا الخاص وعرضها

كخاصية تجريبية وعقلية، ككل الممارسات، على الرغم من أنها تكون ضرورية عن طريق الدوافع، لكن يكون بإمكان صاحبها ومن يحكم من خارجها الاعتراف بها بالضرورة وببساطة في ذاتها، وليس كتابعة له/لفكره/لتمثله. كان هذا إذن الطريق المستقيم للتعرف على ما ليس تمظهرًا، والذي لا يمكن الوصول إليه والتعرف عليه بموضوعية إلا عن طريق قانون التمظهر، أي الذي يسدل عليه الستار عن طريق التمظهر: إرادة الحياة. كان بالإمكان إذن عرض الشيء في ذاته كل تمظهر عن طريق المجانسة/التشابه الجزئي Analogie. لو كان الأمر هكذا ما كان باستطاعته القول (ص 546 إلى ص 574) بأن الجماد والحيوان لا يمتلكان إلا تفكيرًا مشروطًا بالحواس، على الرغم من أنه قال بأن الشرح عن طريق قانون السببية يشمل كذلك الوجود الداخلي وكل التمظهرات، لكنه يُسقط عنها الشيء في ذاته. وقد حرف مفهوم الشيء في ذاته في مثل هذه النصوص الخاطئة والاستنتاجات التي قام بها من خلالها. ذلك أنه يصل إلى الإرادة وإلى الشيء في ذاته كتمظهر للعلاقة بين السبب والنتيجة عن طريق دراسة السبب الضروري. لكن لا تتم هذه العلاقة إلا في التمظهر ويُفترض هذا الأخير مسبقًا. أضف إلى ذلك أنه لا يمكنه ربط التمظهر بما يوجد خارجه ومغاير له للفئة كلها.

إضافة إلى هذا فإن هدف تبرير كون جُزأيْ حل المتناقضة الثالثة صحيحين معًا لم يتم. ذلك أن لا الأطروحة ولا نقيضها يتحدثان عن الشيء في ذاته، بل فقط عن التمظهر، عن العالم الموضوعي وعن العالم كتمثل. وهذا الأخير، وليس غيره، هو الذي تحاول القضية عن طريق المغالطة البرهنة عليه، بالتأكيد

على أنه يحتوي على أسباب ضرورية، وهذا بالضبط ما يعرضه ضد القضية عن حق. لهذا السبب فإن عرض الحرية المتعالية للإرادة، التي تريد القضية البرهنة عليها، هي في الحقيقة التدخل في ميدان آخر [1] metabasis eis allo genos. إن الحرية المتعالية للإرادة لا تعتبر أبدًا السببية الضرورية للسبب، وهذا ما تزعمه القضية، لأن السبب لابد أن يكون أساسًا تمظهرًا، وليس شيئًا مخالفًا للفئة كلها toto genere ويوجد في الجهة الأخرى للتمظهر.

عندما يتحدث المرء عن السبب والنتيجة، فلا يحق أبدًا إدخال العلاقة بين الإرادة وتمظهرها (أو بين الخاصية العقلية والخاصية التجريبية) في هذا الحديث، كما وقع عند كانط هنا، لأن ذلك مغاير للعلاقة السببية. وقد قال كانط في محاولة حل هذا التناقض بحق بأن الخاصية التجريبية للإنسان، كما هو الشأن بالنسبة لكل سبب في الطبيعة، محدد بطريقة قارة، وطبقًا لهذا

(1) إضافة المترجم: مصطلح معروف عند أرسطو، من الإغريقية ويعني حرفيًا المرور أو التغيير إلى جنس آخر، أو التدخل في ميدان آخر. ويتعلق الأمر بانزلاق لمعنى مفهوم ما، وهو انزلاق غير مناسب (غير مسموح به). ويتم ذلك عن طريق تغيير جنس أو ميدان المفهوم، حيث يشير المفهوم فيه إلى شيء محدد. فعلى الرغم من أن الهندسة والجبر مثلًا يستعملان بعض المفاهيم المشتركة، فلا يحق تطبيق البراهين المُتَوَل لها في ميدان على ميدان آخر، لأن المفاهيم تكون خاصة بمواضيع مختلفة اختلاف ميادين استعمالها. انظر في هذا الإطار مثلًا:
Edmund Husserl, **Logische Untersuchungen**. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik, (ed.) E. Holenstein, Husserliana XVIII (The Hague: Martinus Nijhoff, 1975), 22.

فإن أفعاله ـ بالنظر إلى التأثيرات الخارجية ـ تكون نابعة منه بالضرورة. وهذا يعني أيضًا، وبغض النظر عن كل حرية متعالية (عدم تبعية الإرادة في حد ذاتها للقوانين السببية لتمظهرها). لا يمكن لأي إنسان بدء سلسلة من الأفعال انطلاقًا من ذاته، وهذا ما تزعمه في آخر المطاف الأطروحة. ليس للحرية إذن أية سببية، لأن ما هو حر هي الإرادة فقط، والتي توجد خارج الطبيعة أو خارج التمظهر ـ ولا يعتبر التمظهر هذا إلا تشييئًا Objektivation لها، لكن لا تربطه بها أية علاقة سببية، والتي لا تدخل كسببية إلا في إطار التمظهر، يعني أنها تفترض هذا الأخير، لكنها لا تتضمنه ولا تقوم بربطه، وهذا ليس بالكاد تمظهرًا. ولا يمكن شرح العالم إلا عن طريق الإرادة فقط (بما أن هذه الأخيرة هي العالم ذاته عندما تتمظهر) وليس عن طريق السببية.

لكن السببية هي المبدأ الوحيد لشرح العالم ويقع كل شيء بالقوانين الطبيعية. وبهذا فإن ضد القضية على صواب، ذلك أنها بقيت وفية لمنطلقها واستعملت مبدأ الشرح الصحيح، وبهذا فليس هناك أي تبرير. على العكس من هذا، فإن القضية تغادر الموضوع عن طريق التبرير، وتَمُرُّ إلى شيء مغاير تمامًا لما انطلقت منه وتختار مبدأ شرح لا يمكن تطبيقه.

يتعلق الأمر، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، في الاعتراض الثالث، وطبقًا لمعناه الداخلي، بتحصيل حاصل. وقد طور كانط في محاولة حله أطروحة خاطئة. فلم يقدم أي سبب يذكر على صحتها ولا على ارتباطها بضد القضية. على العكس من هذا، فإنه لم يكن له أي مقابل لضد القضية. لم يشر إلى افتراض القضية إلا بسرعة ويسميها (ص 562 إلى ص 590) افتراضًا تعسفيًا، يكون

موضوعها في حد ذاته مستحيلًا ولم يقم بتحديد إلا مكان دون أهمية للأطروحة في مقابل قوة ضد القضية، لكي لا يعري على عدم جدوى ما سماه التناقض الضروري في العقل الإنساني.

بعد هذا خصص جزء للمثل المتعالية، والتي ترجعنا مرة أخرى إلى المدرسية الصلبة/ الجامدة للقرون الوسطى. يخيل للمرء وهو يقرأ هذا الجزء بأنه يسمع أنسيلم الكانتربري Anselm von Kanterbury يظهر «الوجود الإلهي الحقيقي» Ens realissimum[1]، قمة كل الحقائق/ الوقائع، ضامن كل المبادئ الصحيحة، بادعاء أنه فكرة ضرورية للعقل. لابد أن أعترف من جانبي، بأن مثل هذا التفكير مستحيل في عقلي، ولا يمكنني تصور أي شيء من خلال المفردات التي تصفه.

لا أشك في أنه كان مفروضًا على كانط معالجة هذا الجزء العجيب الخالي من أية أهمية بدافع حبه للتماثل/ التناظر الهندسي. إن المواضيع الرئيسة الثلاثة للفلسفة المدرسية (والتي نجدها كما أشرنا إلى ذلك عند كانط): الروح، العالم، الله، لابد أن تُستنتج من الفرضيات الرئيسة الثلاث الممكنة، على الرغم من أنه واضح بأنها لم تقم ولا يمكن أن تقوم إلا بتطبيق مبدأ السبب الكافي. بعدما أُقْحِمَتِ الروح في الحكم القطعي وخُصص الحكم الاحتمالي للعالم، لم يبق لله قطعًا إلا الفرضية الانفصالية. ولحسن الحظ كان هناك تمهيد لهذا، متمثل في «الوجود الإلهي الحقيقي» للمدرسيين، حيث تم تأسيس البرهان الأنطولوجي على

---

(1) إضافة المترجم: Ens وهو فعل مضارع لفعل الوجود .esse والمقصود بـ Ens realissimum هو الوجود الإلهي الحقيقي.

وجود الله من طرف أنسيلم الكانتربري وأكمل من طرف ديكارت. وقد استعمل كانط هذا البرهان بفرحة. وفي هذا الجزء نلمس أكثر من أي مكان آخر التضحية التي قدمها كانط من أجل حبه للتماثل أو التناظر الهندسي. وضد كل حقيقة، قد أصبح هذا التصور العجيب لجوهر كل الحقائق الممكنة، هو الفكرة الجوهرية والضرورية للعقل. لاستنتاج هذه الفكرة قام كانط بعملية خاطئة تتمثل في كون معرفتنا للأشياء المنفردة عن طريق تقييد المفاهيم العامة، وبهذا يقوم المفهوم العام الذي يتضمن في ذاته كل حقيقة. وهنا يجد نفسه في تناقض مع تعاليمه الخاصة ومع الحقيقة، لأن العكس هو الذي يحصل، ذلك أن معرفتنا تنطلق من الخاص إلى العام وتقوم المفاهيم العامة عن طريق تجريد الأشياء الواقعية والفردية التي يمكن ملاحظتها، وهي مفاهيم يمكن أن تتطور إلى مفاهيم عامة، تفهم كل شيء في علاقاته الداخلية وليس في ذاته. يقلب كانط هنا طريقة قدرتنا العقلية على رأسه ويمكن اتهامه في هذا الإطار بأنه قدم المناسبة للتدليج (الدجل) الفلسفي الذي اشتهر في أيامنا هذه، والذي عوض التعرف على المفاهيم عن طريق الأفكار المستنتجة من الأشياء، يقوم بالعكس، يعني يحدد المفاهيم ولا يرى في الأشياء إلا مفاهيم واقعية. وبهذه الطريقة ينتج عالمًا مقلوبًا وتهريجًا فلسفيًّا يحظى بطبيعة الحال بتصفيق حار من طرف السوق العمومي.

حتى وإن افترضنا بأنه يجب على كل عقل، أو على الأقل بإمكانه، الوصول إلى مفهوم الله دون الرجوع إلى الوحي، فإن ذلك يحدث فقط بدليل السببية، وهذا ما يشرح عدم الحاجة لأية حجة. ويقول فولف Chr. Wolf في كتابه Cosmologia generalis,

preaf. P.1 في هـذا الإطـار: «Sane in theologia naturali existentiam Numinis e principiis cosmologicis demonstramus, Contingentia universi et ordnis naturae, una cum impossibilate casus, sunt scala, per quam a mundo hoc adspectabili ad Deum escenditur». وقد قال لايبنتز قبله فيما يتعلق بقانون السببية: «لا يمكن أبدًا، دون هذا المبدأ الكبير، البرهنة على وجود الله» (Theod. Chap. 44)، كما نجد ذلك أيضًا في جداله مع كلارك Clarke[1]، الجزء 126: «قد يمكنني القول بأنه دون هذا المبدأ الكبير لا يمكننا الوصول إلى البرهنة على وجود الله». على العكس من هذا، فإن الفكرة التي طورها كانط في هذا الجزء بعيدة كل البعد عن كونها ضرورية جوهريًا للعقل. ولا يمكن اعتبار هذا إلا بمثابة مثال على الشهادات الفظيعة لعصر تميز بأوضاع غريبة للطريقة التي كانت الأفكار تُروج بها، كما كان الحال في عصر المدرسية، وهو عصر لا يُعرف له مثيل في التاريخ العالمي، ولن يتكرر أبدًا في التاريخ. طبعًا، فإن المدرسية، في عصر ازدهارها، قدمت البرهان الأساسي على وجود الله من مفاهيم «الوجود الإلهي الحقيقي»، ولم تشتغل على البراهين الأخرى إلا كإكسسوارات جانبية. ولا يعدو هذا أن يكون إلا طريقة منهجية ولا تبرهن على أي شيء فيما يخص أصل الثيولوجيا في العقل/ الروح Geist الإنسانية. تبنى كانط هنا كل ما وصل إليه عن العقل من الطريقة المدرسية. إذا كان صحيحًا بأنه يتم الوصول

(1) إ.م. عاش الفيلسوف الإنكليزي ساموبل كلارك Samuel Clarke بين 1675 و1729. من أتباع الفلسفة الطبيعية وبوليس Boylcs ونيوتن. وكلارك معروف بمحاجاته مع لايبنتز فيما يخص حرية الإرادة التي كان يدافع عنها.

إلى فكرة الله، طبقًا للقوانين الجوهرية للعقل، من الاستنتاجات الانفصالية/المنفصلة، بتشكيل فكرة «أحق وجود»، فإن هذه الفكرة توجد كذلك عند الفلاسفة القدماء، لكن ليس هناك أي أثر لـ «الوجود الإلهي الحقيقي» عند أي فيلسوف قديم، على الرغم من أن البعض منهم كانوا يُعَلمون بأن هناك خالقًا للعالم أو صانعًا له dêmiourgos، لكن كَمَانِح للشكل فقط، ويمكن للمادة الموجودة أن تُستنبط من قوانين السببية دون الرجوع إليه. وعلى الرغم من أن سيكسطوس أومبيريكوس Sextus Empirikus(1) في نصه .adv Math. IX. Chap. 88 يقدم برهان كلينطيس Kleanthes(2)، والذي يعتبره البعض برهانًا أنطولوجيًّا، فإن هذا البرهان ليس برهانًا، بل فقط استنتاجًا تناظريًّا، لأن التربية تعلمنا بأن هناك دائمًا وجودًا له أسبقية/أفضلية على الأرض بالمقارنة مع وجود آخر. وعلى الرغم من أن الإنسان هو الذي ينهي سلسلة المخلوقات المفضلة، بل هو

---

(1) إ.م: طبيب وفيلسوف يوناني قديم كان أحد ممثلي الاتجاه النقدي الطبيعي. كان ضد إمكان وجود برهان ضروري أكيد، كما أنه اعتبر السببية نسبية، كما لم يقبل البراهين الدوغمائية على وجود الله (لم يكن الأمر يتعلق عنده بإلهة الشعب التي كانت معروفة في زمانه).

(2) إ.م: كلينطيس هو فيلسوف يوناني قديم (331 ق.م) من المدرسة الرواقية وأحد تلامذة زينون. كان له تصور خاص عن الله. من جهة كان يعتبر الله هو العقل، أو العكس ومن جهة أخرى كان يعتبر العالم هو الله (ipsum mundum deum dicit)، ومن ثم ظهرت تسمية روح العالم. كما اعتبرت أعلى نار تحيط بالعالم. أما في الميدان الأخلاقي فإنه كان يرى بأن السلوك الفاضل غير ممكن دون معرفة الحقيقة، ومن ثم فإن المعرفة الأخلاقية ذات صلة وثيقة عنده بقوة العقل والطبع. فإلى جانب الاجتهاد وضبط النفس والعدل، فإن الصبر هو أهم فضيلة عند الإنسان.

أفضلها، فإن له أخطاء/أعطاب كثيرة، لابد والحالة هذه أن يكون هناك مخلوق أرفع منه، كما اعتقد أرسطون kratiston,[1] Ariston، ألا وهو الله.

أما فيما يخص دحض الثيولوجيا النظرية لكانط، فإن لي ملاحظة قصيرة فقط. على الرغم من أن هذا الدحض، كما هو الشأن بالنسبة لكل النقد للأفكار الثلاثة للعقل، يعني لكل دياليكتيك العقل الخالص، هو إلى حد ما هدف كل عمل كانط، لكن لم تكن لهذا الجزء الجدالي أهمية فلسفية عامة، كما هو الشأن بالنسبة لجزئي الاستيطيقا والتحليل، بل بقي سابحًا في بحر العالم الفلسفي الذي كان سائدًا إلى عهد كانط في أوروبا، ويرجع الفضل لكانط في هدم هذا الجدل. فقط حذف التوحيد من الفلسفة، لأنه كان يعتبر هذه الأخيرة علمًا وليس تعاليم عقائدية، تهتم أساسًا إما بما هي معطى تجريبيًا أو مثبت عن طريق براهين متينة. من طبيعة الحال فالمقصود هنا هو الفلسفة الرزينة، التي تنبني على الحقيقة وليس أي فلسفة أخرى ومنها فلسفة المزاح للجامعات، التي تطغى عليها لحد الآن الثيولوجيا النظرية والروح كما نلاحظ ذلك عند شخص معين[2]. إنها فلسفة أجيرة، بل أكثر من هذا إنها فلسفة موجهة نحو القصور، تنظر من أبراجها العالية بتعجرف والتي دفعت كانط الكهل إلى الاستغناء عن نقده بطيب

(1) إ.م: كان من تلامذة زينون وأحد مؤسسي الرواقية، التي كانت تعتقد بأن المشاعر كالحسد والشغف والغضب ناتجة عن التقييم الخاطئ. لهذا السبب كانت تصبو إلى تحقيق كمالات عقلية وأخلاقية، تحتوي على سكينة اللامبالاة والاكتفاء الذاتي والطمأنينة.

(2) إ.م: إشارة إلى هيغل.

خاطر ويضم لايبنتز بحرارة إلى صدره ليتركه يعيش. إضافة إلى هذا لا بد من ملاحظة كون كانط وصل إلى تعاليمه المتعلقة بقبلية مفهوم السببية عن طريق شك دافيد هيوم. وقد يكون أصل نقد كانط للثيولوجيا النظرية هو نقد هيوم لكل الثيولوجيا المعروفة، والتي تعرض لها في كتابه القيم الذي يستحق القراءة: «Natutal history og religion» و «Dialogues on natural religion». وقد كان كانط يريد تتميم هذا النقد. يعتبر الكتاب الأول لهيوم المذكور سابقًا في الحقيقة نقدًا للثيولوجيا الشعبية، حيث كان يريد إظهار بأسها بإظهار كون الثيولوجيا النظرية أو العقلية هي الصحيحة وهي الوحيدة التي تستحق الاحترام. أما كانط فقد عرى عن عدم جدوى هذه الثيولوجيا النظرية ولم يمس الثيولوجيا الشعبية/ العامية، بل قدمها في أحلى حليها كعقيدة مؤسسة على مشاعر أخلاقية. وقد دفعت هذه الأخيرة الفلاسفة فيما بعد للاهتمام باستنطاق العقل ووعي التفكير في الله أو إلى التأملات العقلية لما يوجد فوق الحواس وللألوهية إلخ. أما كانط فقد اهتم، برجوعه إلى الخطأ القديم، بخطورة هذا الأمر، وحاول في ذلك الحين عن طريق الثيولوجيا الأخلاقية وضع بعض الركائز الضعيفة، لكي لا يصاب في عملية انهيار الثيولوجيا، بل ضارب على ربح الوقت، ليتمكن من الهروب.

لم يكن كانط بحاجة بالمرة إلى نقد العقل ليدحض البرهان الأنطولوجي على وجود الله، ذلك أنه كان من السهل جدًا دون افتراض الاستيتيقا والتحليل توضيح كون هذا البرهان ليس إلا لعبًا بالمفاهيم، وهو لعب خال من كل قوة تبرير. نجد في الأرغانون Organon الأرسطي جزءًا كافيًا جدًّا لدحض البرهان

الأنطولوجي، وكأنه كان قد كتبه خصيصًا لهذا الأمر. يتعلق الأمر إذن بالجزء السابع من الكتاب الثاني لـ Analyt.post، حيث يقول بالحرف: to de einai ouk ousia oudeni يعني existentia nunquam ad essentiam rei pertinet.

أما دحض البرهان الكوسمولوجي فهو تطبيق للتعاليم النقدية التي رأيناها إلى الآن وليس لنا أي شيء للتذكير به في هذا الإطار. في حين يعتبر البرهان الثيولوجي الفيزيقي توسيعًا للبرهان الكوسمولوجي، وهو برهان يفترضه كانط ونجد دحضًا واسعًا له في نقد ملكة الحكم. وأحيل القارئ في هذا الإطار على نصي «علم التشريح المقارن» في كتابي «الإرادة في الطبيعة».

كما سبقت الإشارة إلى ذلك، اهتم كانط في نقده لهذا البرهان بالثيولوجيا النظرية فقط وحصر اهتمامه على المدرسية. لو أنه كان اهتم بالحياة الثيولوجية الشعبية/العامة، لكان عليه أن يضيف لهذه البراهين الثلاثة، برهانًا رابعًا، قد يكون أهمها وأنجعها ويليق بالفن اللغوي له، ويتعلق الأمر بالبرهان Keraunologische. إن البرهان الذي يتأسس على الشعور بالضعف وعدم القوة والتبعية الإنسانية اتجاه قوى الطبيعة التي تتجاوزه دون نهاية وتهدده. وهذا ما يدفعه للعيش في جماعة ويعطيه الأمل باللجوء إلى الدعاء والتضرعات والقرابين. في كل الأنشطة الإنسانية هناك شيء أو أشياء تكون خارج قدرتنا أو قوتنا وتغيب عن حساباتنا، ومحاولة امتلاك قوة السيطرة على كل شيء هي أصل الآلهة Primus in orbe Deos fecit timor. هو كلمة حقيقية قديمة عند بيترونيوس Petronius. ينتقد هذا البرهان أساسًا هيوم في الكتب التي ذكرناها له من قبل. وإذا كان كانط

قد ظل في نقده للثيولوجيا النظرية في حلبة المقارنات على الدوام، فإن ذلك حال أساتذة الفلسفة. وبما أن الحكومات المسيحية هي التي تدفع أجورهم، فلا يحق لهم التخلي عما يحدد الإيمان. يدعي هؤلاء الفلاسفة بأن الوجود الإلهي مفهوم في ذاته. فبعدما حاولوا البرهنة على العالم القديم على حساب ضميرهم وحاولوا البرهنة على العالم الجديد على حساب عقلهم، مقحمين في ذلك البرهان الأنطولوجي والكوسمولوجي والفيزيوثيولوجي وصلوا إلى نتيجة كون الله مفهومًا في ذاته ومن ثم فإن العالم مفهوم في ذاته كذلك.

باستثناء كانط، فإن أغلب الفلاسفة كانوا موجودين في مأزق حقيقي بين المادية والتوحيد/الدين. يعني بين افتراض وجود صدفة ما لوجود العالم أو وجود عقل خارق خارجًا عنه، وهو الذي خلقه: neque debatur tertium. من هنا، فإن المادية والتوحيد كانا الشيء نفسه، يعني الشك فيما إذا كان من الممكن وجود ملحد، إنسان، يمكنه الاعتقاد في كون نظام الطبيعة المحكم ما هو إلا نتيجة صدفة عمياء. أحيل هنا إلى كتاب باكون sermones fideles, essay 16, on Atheism. ونجد هذا الأمر عند أغلبية العامة والإنكليز، الذين ينتمون إلى قطيع كبير فيما يخص هذه الأشياء، بل وكذا عند المتعلمين المشهورين عندهم، يكفي ذكر ر. أوفن R. Owen وكتابه Ostéologie comparée, 1855, préface p. 11, 12، حيث نجده غارقًا في مأزق الحسم بين ديموقريط وأبيقور من جهة وعقل خارق خارج العالم. يقول في هذا الكتاب من بين ما يقوله بأن معرفة كائن كالإنسان كانت موجودة قبل أن يوجد الإنسان نفسه. يعتقد أوفن إذن، بأن كل شيء آت من عقل ما، ولم يشك في ذلك حتى في أحلامه. وقد

غير بعض الشيء هذه المقدمة في محاضرته بـ «أكاديمية العلوم» يوم 5 أيلول/سبتمبر 1853، وأكد بسذاجة الأطفال بأن علم الغائية la téléologie والثيولوجيا العلمية théologie scientifique هما الشيء نفسه .(comptes rendus, Sept. 1853) يعني أنه، في نظره، إذا كان هناك شيء ذو غاية في الطبيعة، فإنه إذن عمل/ نتيجة نية مسبقة، أي إنه تفكير الذكاء السابق على هذا الشيء. إذن أية أهمية قد تكون لنقد ملكة الحكم أو حتى كتابين حول الإرادة في الطبيعة لإنكلترا مثل أوفن وأكاديمية العلوم؟

لا ينظر مثل هؤلاء الفلاسفة إلى الأسفل، ذلك أن مثل هؤلاء الزملاء الفلاسفة لا يحترمون لا الميتافيزيقا ولا الفلسفة الألمانية، بل يقبضون بتلابيب الفلسفة. ذلك أن صلاحية/ صحة الفرضية الانفصالية disjunktiv والمعضلة بين المادية والتوحيد تتأسسان على افتراض كون العالم الموجود هو الشيء في ذاته والنتيجة هي أنه ليس هناك أي نظام آخر للأشياء باستثناء النظام الإمبيريقي. بعدما لم يصبح العالم ونظامه عند كانط إلا تمظهرًا بسيطًا، تتأسس قوانينه بالأساس على أشكال فكرنا، فإن وجود وجوهر الشيء ووجود العالم لم يعودا في حاجة لا للتماثل Analogie، كي نشرح التغيرات التي نعيها أو التي تؤثر في العالم، ولا إلى ما نفهمه كوسيلة وهدف، اللذين يقومان كنتيجة لمثل هذه المعرفة. إذن، بعدما قام كانط بهدم أساس التوحيد عن طريق تمييزه المهم بين التمظهر والشيء في ذاته، فإنه قد فتح الطريق إلى نوع جديد وعميق من شرح الوجود.

في الجزء المخصص للأهداف النهائية للدياليكتيك الطبيعي للعقل، يقول كانط بأن الأفكار المتعالية الثلاث، التي تلعب دور

المبدأ المنظم، مهمة لمعرفة تطور الطبيعة. إن الأمر جد صعب في هذا الادعاء الكانطي، ذلك أن العكس هو الذي يجب أن يكون خارج كل شك، يعني كون افتراض كل بحث في الطبيعة يكون كبحًا وفرملة لمعرفة تطور الطبيعة هذا. وكمثال على ذلك يجب التفكير في ما إذا كان افتراض الروح كبسيطة وغير مادية وكجوهر مفكر- كما قدم ذلك كابانيس Cabanis أو فلورنس Flourens ومارشال هلس Marshall Halls وبيل - Bell يخدم البحث أم يكبحه. بل إن كانط نفسه يقول في «المقدمة» الجزء 44: «بأن قواعد الأفكار العقلية هي ضد المعرفة العقلية للطبيعة وعائق لها».

يرجع الفضل للملك الألماني فريديريك الكبير في التطور الفكري لكانط وفي السماح له بنشر كتابه «نقد العقل الخالص». لو كان حاكم آخر، لكان من الصعب بمكان على كانط القيام بمثل هذا العمل. ومن المعروف أن الملك الذي خلف فريديريك الكبير كان قد فرض على كانط أن يقوم بوعد عدم الكتابة.

بما أنني انتقدت فيما سبق الجزء الأخلاقي في فلسفة كانط، و«كلا إشكاليتي الأخلاق»، فلا حاجة للرجوع له هنا. لذا أحيل القارئ عليه، لأنه لم يفقد من أهميته شيئًا.

طبقًا لحبه للتماثل الهندسي، فلا بد أن يكون للعقل النظري عند كانط نظيرًا كذلك. نجد في العقل العملي intellectus practicus المدرسي، والذي يجد أصلًا له في العقل العملي nous praktikos الأرسطي في كتابه (De anima. III.10. und Polit. VII, c. 14: ho men gar praktikos esti logos, ho de theôrêtikos) هذه الكلمة. لكن، معناها مغاير، ذلك أنها لا تعني

بالنسبة للمدرسيين العقل العملي الموجه نحو التقنية، لكنها تنطبق على كل مصادر وأصول الأهمية الأخلاقية التي لا يمكن نفيها للأعمال الإنسانية وعلى كل الفضائل وكل التضحيات وكل السخاء وكل درجة قدسية يمكن الوصول إليها. يأتي كل هذا من العقل ولا يتطلب أي شيء آخر من غير العقل. السلوك عقليًّا والقيام بأعمال فاضلة، نبيلة ومقدسة هي الشيء نفسه. في المقابل فإن السلوك الأناني والشرير هو لاعقلي. لكن في كل الأزمنة وعند كل الشعوب وفي كل اللغات يميز المرء بين الاثنين، وكأن الذين يتحدثون عن هذا اليوم لا يعرفون هذا الأمر. يعني أن العالم بأسره باستثناء قلة قليلة من المثقفين الألمانيين، يميزون بين تغيير الفضائل وبين حياة مُعقلنة ولا يعتبرانهما شيئًا واحدًا.

يمكن اعتبار تقديم حياة مؤسس الديانة المسيحية كمثال/ نموذج لكل الفضائل وكأسمى إنسان عاقل كطريقة في الكلام جد شائنة، بل تجديف، تمامًا كما يقول المرء بأن تعاليمه هي أحسن التعاليم من أجل حياة معقلنة بالكامل. إضافة إلى هذا فإن هذه التعاليم تحض على عدم الاهتمام بالحاجات الذاتية ومساعدة الآخرين والتضحية بكل ما يملك المرء في سبيل أو من أجل الفقراء والدعوة للفضائل التي تعلمها ومارسها. كل هذه الأشياء جميلة ويمكن أن تقبل وتمجد من طرف كل واحد. لكن المشكل هو من يستطيع مدح نفسه كقمة العقل؟ من يمدح ما قام به أرنولد فون فينكلريد Arnold von Winkelried كفعل عقلي، عندما «وهب» جسده لرمح العدو لكي يُؤَمِّنَ لقومه النصر والخلاص؟ لكن إذا كان هناك إنسان يتمتع منذ شبابه بتفكير فريد، يكسب

قوت يومه بطرق مشروعة، له زوجة وأطفال وذو سمعة طيبة عند الناس يحفظ شرفه ولا يكون خاضعًا للشهوات ولا ينجر وراء التقرب من السلطات أو يدافع عن نفسه ضد الظلم الذي قد يتعرض له ويميز في أسفاره لأمصار أخرى بين الغث والسمين للأنشطة العقلية والأخلاقية والفلسفية، ولا يسقط في أخطاء فيما يتعلق بهذه الأمور ولا يترك نفسه يتأثر بها ولا يغيب هدفه عن عينيه أبدًا، لكنه يشتغل عليه بكل قواه، فمن يُنكر إذن، بأن مثل هذا الإنسان جد عاقل؟ أكثر من هذا، ماذا نقول عن ذاك الذي يستعمل طرق ووسائل غير محمودة وبنية سيئة وخبيثة وبتخطيط محكم للحصول على الثروة أو التشريف وكراسي الملك ويهاجم بخبث كامل الدول المجاورة ويسيطر عليها ويصبح بذلك مستعمرًا غاشمًا ولا يفكر في كون عمله غير قانوني، بل لا يخطر على باله بأن عمله غير إنساني، بل يدمر كل ما قد يكون عقبة أمام تحقيقه أهدافه ولا يحس بالرحمة اتجاه ملايين البشر الذين يدمر ويدفعهم للموت وإسالة الدماء، ويقوم في ظل كل ذلك بجزاء أتباعه ومساعديه ويدافع عنهم ولا ينساهم، ويحقق أهدافه بهذه الطريقة. من لا يرى بأن مثل هذا الشخص قد بدأ عمله عن طريق إعمال العقل، وبأنه كان في حاجة إلى فهم كبير لتخطيط أعماله وإلى السيطرة الكاملة للعقل لكي يطبق هذه المخططات، وبأن المطلوب لتحقيق كل هذا كان هو العقل العملي؟ أكان ما كان ميكيافيلي الذكي والمفكر ينصح به ملوك زمانه غير عقلاني؟

إذا كان هناك من ينتصر على الشر الممزوج بالعقل، وهو مزج جد خطير، فإننا نجد كذلك التضحية ممزوجة بالعقل. وفي

هذا الإطار يمكن للمرء أن يعد عمل كوريولانوس Koriolanus[1]، والذي وبعدما استنفد قوته لسنوات عدة في محاولته الاقتصاص من الرومان وبعدما استعد لزمن طويل للانتقام منهم ونتيجة تسولات مجلس شيوخه وبكاء أمه وزوجته، فإنه عدل عن فكرة الانتقام التي كان قد خطط لها زمنًا طويلًا، على الرغم من غضب الشعب ضده ومات من أجل ذاك الروماني وهو على علم بأن هذا الأخير كان غير شكور اتجاهه وكان (أي الروماني) ينوي إلحاق أكبر ضرر به. يمكن القول إذن بأنه بالإمكان أن يتحالف العقل مع اللاعقل. ويقوم ذلك عندما يختار المرء مبدأً خاطئًا، لكنه يطبقه بالقوة. وهناك مثال على ذلك للأميرة إيزابيلا، ابنة الملك فيليب الثاني، التي أقسمت بأنها لن تغير ملابسها إلا بعد السيطرة على أوستيندا Ostende، وتمسكت بقسمها لمدة ثلاث سنوات طوال. في الحقيقة إن كل الأقسام [مفرد قَسَم]، والتي يعتبر مصدرها نقصًا عارمًا في الرؤية طبقًا لقانون السببية، إلا اللاعقل، وهذا لا يعني بأنه لا يجب التمسك بها، إذا كان المرء يمتلك هذا القدر الكبير من التعقل عندما ينطق بها.

---

(1) إ. م: قدم المسرحي العالمي الشهير «تراجيدية كوريولانوس» في خمسة أجزاء عام 1607. تحكي المسرحية قصة تاريخية من القرن الخامس الميلادي في روما وأنتيوم. غضب البليبايون من البيتراسير الذين كانوا يخزنون الحبوب في الوقت الذي كان الشعب يموت فيه جوعًا. تحالف كوريولانوس مع عدو له ضد روما واستعدوا للحرب. بعد إلحاح أمه وزوجته فضل كوريولانوس السلم ضد رغبة حليفه، على الرغم من أنه كان يعلم، بأن السلم قد يفقده حياته.

طبقًا لما سبق، نجد هناك كُتَّابًا قبل كانط ممن قدموا الضمير، كمقر للتحركات الأخلاقية، كنقيض للعقل. وكمثال على ذلك هناك روسو الذي يقول في الكتاب الرابع لإميل: «إن العقل قد يخدعنا، لكن الضمير لا يخدع أبدًا. من المستحيل شرح المبدأ المباشر لضميرنا عن طريق نتائج طبيعتنا في استقلال عن العقل نفسه»، ويضيف في موضع آخر: «تتكلم أحاسيسي الطبيعية من أجل الصالح العام، بينما يأتيني العقل بكل شيء». حاول المرء تأسيس الفضيلة عن طريق العقل وحده، لكن على أي أساس متين؟ ويقول في كتابه «أحلام المتجول» Rêveries du promeneur: «وجدت نفسي دائمًا مضطرًا لحل الإشكاليات الأخلاقية العويصة تحت إملاء الضمير عوض أنوار العقل». وقد سبقه أرسطو في ذلك عندما قال بوضوح بأن مقر الفضائل توجد في الجزء الانفعالي الحيواني alogô moriô tês psychês وليس في الجزء العقلي in parte rationali. طبقًا لهذا يقول ستوبايوس Stobäos في (Ecl. II. c. 7 Scio meliora, proboque, deteriora sequor)، ويضيف سيسيرو Cicero في نصه: (De nat. Deor., III. c. 26-31) بأن العقل هو الوسيلة الضرورية وأداة كل جريمة.

شرحت بأن العقل هو طاقة المفاهيم. ذلك أن الصنف العام وغير المرئي للتمثل أو الإدراك عن طريق المفردات، هو الذي يميز الإنسان عن الحيوان ويمكنه من السيطرة على الأرض. إذا كان الحيوان عبدًا للحاضر/اللحظة الحاضرة ولا يعرف أية دوافع حسية أخرى من غير المباشرة منها، يعني أنه عندما تتقدم إليه، فإنه يكون مضطرًا أن يشعر بأنها تجذبه إليها أو تبعده عنها، كما نلاحظ ذلك إذا وضعنا قطعة حديد بجانب قطعة مغنطيس. على

العكس من هذا، فإننا نجد بأن الإنسان، وبفضل العقل، قادر على التأمل والتروي. ويسمح له هذا النظر للخلف وللأمام، تأمل الحياة ومجرى العالم في كليتهما ببساطة. تجعل منه كائنًا مستقلًا عن اللحظة الراهنة، تسمح له بالتفكير والبرمجة وعمل ما يعمله بتفكير واختيار الخير أو الشر. يعمل ما يقوم به عن وعي كامل ويعرف حق المعرفة كيف ستقرر إرادته وما اختاره وما هي الاختيارات الأخرى التي كانت ممكنة. ومن إرادته الواعية يتعلم معرفة نفسه بنفسه وينعكس في أفعاله. يتعلق الأمر في كل هذه العلاقات المتعلقة بأعمال الإنسان بالعقل العملي. ولا يصبح هذا العقل نظريًا إلّا عندما لا تكون لمواضيع اهتمامه أية علاقة بفعل التفكير، بل يكون اهتمامه نظريًا فقط، ولا يتوفر هذا إلا في قلة قليلة من البشر. وبهذا المعنى فإن ما يسمى بالعقل العملي قد عُبر عنه في اللاتينية بمفردات مثل prudentia (الذكاء في الحياة، التعقل)، وهذا ما يسميه سيسيرو في (De nat. Deor., II. 22) تحالفًا أو تعاقدًا providentia. على العكس من هذا، فإن العقل ratio، يُستعمل من طرف قوة روحية/عقلية، يعني في الغالب العقل النظري الحقيقي، على الرغم من أن القدماء لم ينتبهوا إلى الفرق الدقيق بينهما. نجد عند الأغلبية الساحقة من البشر في الغالب التوجه العملي للعقل فقط، وعندما يُغادر هذا الأخير، فإن التفكير يفقد سيطرته على السلوك ويعني هذا: Scio meliora, proboque, detoriora sequor أو: «في الصباح أعمل مشاريع وفي الليل أخطاء». إذا لم يحكم الإنسان عقله في سلوكه، بل يترك لحظة الحاضر توجهه، كالحيوان تقريبًا، فإن المرء ينعته باللاعاقل (ليس في الفهم الأخلاقي للكلمة). وما يقع في الحقيقة هو أنه ليس أقل عقلًا من الآخرين، لكن ما ينقصه هو أنه لا

يستعمل عقله للتحكم في سلوكه. ويتعلق الأمر في مثل هذه الحالات بتطبيق العقل النظري وليس التطبيقي. قد يكون إنسانًا خيرًا، مثل الذي لا يتحمل مشاهدة شر ما تعرض له شخص دون التدخل لمساعدته ولربما التضحية بنفسه، لكن لا يؤدي ما عليه من دين مادي لشخص آخر. لا يستطيع مثل هذا الإنسان مثلًا القيام بجريمة ما، لأن طبعه لا يسمح له بارتكاب شيء لاعقلي كهذا، لأنه لا يتوفر على مَلكة البرمجة والخداع وضبط النفس لكي يقوم بشيء من هذا القبيل. لكن لا يمكنه كذلك الوصول إلى فضيلة أسمى، لأنه وعلى الرغم من أنه ميال بطبعه للخير، فإنه لا يكون قادرًا على التحكم في الظهور المفاجئ للشر فيه، وهو شر يخضع له كل إنسان.

يتمظهر العقل في النهاية كعملي في الطبع العقلاني الحقيقي عند من تسميهم العامة فلاسفة والذين يتميزون بالرصانة والوقار سواء في الأشياء الجميلة التي تحصل لهم أو في الأوقات العصيبة، ويتمسكون بقراراتهم مهما كانت الظروف. في الواقع فإن غَلَبَة العقل عليهم، يعني امتلاكهم للكثير من المعرفة المجردة عوض المعرفة الحدسية وتأمل الحياة عن طريق المفاهيم على العموم في كليتها وكبرها، هي التي تساعدهم على التخلص من خداع الارتسامات الآنية ومن عدم استقرار الأشياء على حال ومن قصر الحياة ومن فراغ الملذات وتغير السعادة/الفرحة ومن المزالق الصغيرة والكبيرة للصدفة. ليس هناك بالنسبة لهم شيء يقع فجأة، ولا يفاجئهم ما يعرفونه تجريديًا ولا يقودهم للاضطراب عندما يتحقق في الواقع أو مع/عند الأفراد: كما هو الشأن عند الطبائع غير العاقلة،

المتأثرة باللحظة وبالحسي وبالعنف الذي يحمله الواقع، وهو ما يدفع المفاهيم الجامدة إلى التقهقر إلى الوراء في وعيهم، وفي نسيانهم للأمثال والحكم، يصبحون ضحية الهيجان الحسي والشهوات. حط اهتمامي في نهاية الكتاب الأول على أخلاق الرواقيين، التي لا أعتبرها أصلًا كتوجيه إلى حياة عقلانية حقيقية، والشيء نفسه أكده هوراتيوس Horatius[1] في الكثير من نصوصه عن هذه الأخلاق. وتنتمي قصيدته Nil admirari وكذا تعبيره: «عدم استحسان أي شيء» وهو ترجمة غير دقيقة لبيته .Delphische Mêden agan. Nil admirari لا يتعلق الأمر هنا عند هوراتيوس بالعقل النظري، بل بالعقل العملي، وما يريد التعبير عنه هو: «لا تعطي أية قيمة بالضرورة لأي شيء، لا تهتم بأي شيء، لا تعتقد بأن امتلاك شيء ما يمنح السعادة، فالرغبة في شيء ما، ما هو إلا وهم ساخط، يمكن للمرء التخلص منه عن طريق المعرفة الصحيحة وليس بالمزيد من الامتلاك». ويستعمل سيسرو في De divinatione, II. 2 هذا الـ admirari[2]. ما يعنيه هوراتيوس هو athambia و akataplêxis

(1) إ.م: ولد عام 65 قبل الميلاد وتوفي عام 8 قبل الميلاد. اسمه الكامل هو كينطوس هوراتيوس فلاكوس .Quintus Horatius Flaccus ويعد، إلى جانب فيرجيل وأوفيد من أشهر الشعراء الرومانيين. كانت الحكم الأخلاقية في أشعاره هذه تدور حول القناعة والارتباط بالطبيعة، البساطة، الاقتصاد إلخ.

(2) Nil admirari : Nil «عدم استحسان أي شيء» وعند بيتاغوراس:

Nil dictum quod non dictum prius. Nil dictum quod non dictum prius.

وكذا athaumasia[1]، الذي اعتبره ديموقريط كأسمى خير (انظر Clem. Alex. Strom. II.21 und vlg. Strabo. 1. S. 98 und 105). لا يتعلق الأمر في هذا النوع من عقلانية التغيير بالفضائل والمشاكل، لكن هذا النوع من الاستعمال العملي للعقل هو الذي يميز في الحقيقة الإنسان عن الحيوان، وليس للعقل العملي أي معنى إلا في هذا الإطار ومن ثم يكون بالإمكان الحديث عن الكرامة الإنسانية.

في كل الحالات التي عرضناها والتي يمكن التفكير فيها، فإن التمييز بين الأفعال العقلية والأفعال غير العقلية يكمن في ما إذا كانت حوافز هذه الأفعال مفاهيم مجردة أو تمثلات حسية. من هنا فإن الشرح الذي قدمته للعقل يطابق بالضبط الاستعمالات اللغوية لهذا المفهوم في كل الأزمان والأمصار. وهو فهم للمصطلح لم يأت بطريقة صدفوية أو اعتباطية، لكن من يقين كونه انبثق من الاختلافات التي يعيها كل إنسان للقدرات العقلية المختلفة لكل واحد، وطبقًا لما يتحدث عنه عندما يتحدث عن نوع من أنواع الوعي، لكنه لا يصل إلى وضوح المفهوم المجرد. لم يستعمل السابقون عنا المفردات دون تحديد معنى ما لها، وبهذا عبدوا الطريق للفلاسفة الذين أتوا بعدهم بقرون لتحديد المفاهيم التي كانوا يستعملونها. لم تعد إذن الكلمات دون سيد ويمكن لأي كان إعطاؤها المعنى الذي يريد من غير المعنى الذي كان لها قبل هذا، وإلا فإن ذلك سيكون استغلالًا لها والسماح

(1) لا يعطي سيسيرو للنظرية كبير اهتمام، ذلك أنه يقصد بـ nil admirari عدم الاندهاش لأي حدث كيفما كان.

بأن يستعملها كل واحد حسب هواه، لأن ذلك يقود إلى تيه دون تحديد. وقد تطرق جون لوك إلى هذا الأمر بإسهاب وأكد بأن أغلبية الاختلافات بين الفلاسفة تأتي من الاستعمال الخاطئ للمفردات. ولا أدل على ذلك من استعمالات بعض الفلاسفة الفقراء في وقتنا هذا لبعض الكلمات كالجوهر والوعي والحقيقة وغيرها[1]. لا تتطابق توضيحات كل الفلاسفة في كل الأزمان، باستثناء العصر الحديث، فيما يخص مفهوم العقل كما هو متداول بين الشعوب مع التحديد الذي قدمته له. ليقارن المرء مثلًا ما سماه أفلاطون في الكتاب الرابع للجمهورية وفي نصوص كثيرة أخرى في مواضع مختلفة بـ logikon أو logostikon tês psychês مع ما يقوله سيسيرو في (De nat. Deor., III. 26-31) وما يقوله لايبنتز وكذا لوك في الكتاب الأول الآنف الذكر. قد لا تكون لشروحي نهاية إذا حاولت أن أبين بأن كل الفلاسفة قبل كانط تحدثوا عن العقل بالطريقة نفسها التي تحدثت أنا كذلك عنه، على الرغم من أنهم لم يستطيعوا تدقيق معناه، بالرجوع به إلى نقطة محددة. يظهر نصين لسولتسر Sultzer في كتابين فلسفيين مختلطين ما كان المرء يفهمه من كلمة عقل قبل كانط، يتعلق الأمر بـ «Zergliederung des Begriffes der Vernunft» و«Ueber den gegenseitigen Einfluss von Vernunft und Sprache». إذا قرأ المرء نصوصًا تتحدث عن العقل في العصر الحديث، تحت تأثير الخطأ الكانطي، والذي كبر بطريقة سريعة، فإنه يكون مفروضًا على المرء افتراض كون كل الحِكَم القديمة وكل

(1) إ.م: يقصد هنا هيغل.

الفلاسفة قبل كانط لم يكونوا يتوفرون على العقل. فالتمثلات الصحيحة المباشرة والتصورات واستنطاقات العقل المكتشفة حاليًا، بقيت غريبة عليهم، كما هي غريبة علينا الحاسة السادسة للوطواط/الخفاش. فيما يتعلق بي، فإنني أعترف في فهمي الضيق بأنه لا يمكنني تصور العقل الحسي، تصوري للحاسة السادسة للخفاش. يجب أن يمتدح المرء اكتشاف مثل هذا العقل المباشر، ذلك أن هذا العقل هو كاتب الشحن الذي يواسي كل الكانطيين بنقدهم للعقل وتواسيهم عن فكرتهم الهاجسية المفضلة. فقد شرف هذا الاكتشاف وقبوله ممن اكتشفه ذاك العصر.

على الرغم من أن ما هو جوهري في العقل (to logimon, hô phronésis, ratio, raison, reason) قد عُرِّفَ بطريقة صحيحة من طرف كل الفلاسفة في كل زمان، وعلى الرغم من أنه لم يُحَدد بطريقة دقيقة ولم يُرجعه المرء لنقطة محددة، فإن الإدراك/الفهم (nous, dianoia, intellectus, understanding) لم يكن واضحًا بالنسبة لهم بما فيه الكفاية. يعني أن المرء غالبًا ما يخلط بين العقل والإدراك، ومن ثم لا يصل إلى التحديد الجوهري والكامل والصافي والبسيط للإدراك أيضًا. وقد حصل مفهوم العقل عند الفلاسفة المسيحيين على معنى إيجابي غريب، كضد للوحي، وانطلاقًا من هذا يزعم الكثيرون، بحق، بأن معرفة واجب الفضيلة انطلاقًا من العقل وحده، ممكن دون وحي. وقد أثر أخذ هذا الأمر في الاعتبار في الدراسات والاستعمال اللغوي لكانط نفسه. ذلك أن عكس هذا كان له أهمية تاريخية إيجابية، ومن ثم كان عنصرًا فلسفيًا غريبًا، من اللازم أن تتحرر منه الفلسفة.

قد كان المرء ينتظر في انتقادات كانط للعقل النظري والعقل العملي الانطلاق من عرض جوهر العقل بصفة عامة. كان عليه بعد تحديد هذا النوع من العقل المرور إلى شرح نوعه والبرهنة على كيفية تمظهر هذا العقل بطريقتين مختلفتين وتسجيل كون الأمر لا يتعلق إلا بالعقل نفسه بالحفاظ على خاصيته الأساسية. لكن لا نجد أي شيء من هذا القبيل عنده. وقد وضحت بأنه كان في شروحه في نقد العقل الخالص يشتغل بطريقة غير كافية ومتذبذبة وغير منسجمة وعرضية. يوجد العقل العملي في نقد العقل الخالص دون الإعلان عنه مسبقًا، ونجده بعد ذلك في النقد الذي خُصص له كشيء مُتفق عليه دون تبرير ودون الرجوع إلى التحديدات المفاهيمية التي قام بها الفلاسفة السابقون، بل بالدوس بالأرجل على الاستعمالات اللغوية لكل الأزمان والأمصار. يمكن للمرء أن يفهم من خلال المواضيع المختلفة التي عالجها، بأن وجهة نظر كانط تتجه نحو كون معرفة المبادئ قبليًّا هو الخاصية الجوهرية للعقل وكون معرفة الأهمية الأخلاقية للسلوك ليس له أي أصل إمبيريقي. وبهذا فإن هذه المعرفة هي أيضًا مبدأ قبليًّا ويكون مصدرها كذلك العقل، وبهذا يكون عقلًا عمليًّا. وقد تحدثت عن خطأ هذا الشرح للعقل بما فيه الكفاية. لكن نرى هنا أيضًا كيف استعمل المرء الخاصية الوحيدة للاستقلال عن التجربة بطريقة غير متأصلة وقشورية، لنفي الأشياء المختلفة جدًّا وعدم ملاحظة المسافة الجوهرية واللانهائية التي تفصلها عن بعضها البعض. وقد افترض دون الاعتراف بذلك بأن معرفة الأهمية الأخلاقية للسلوك تنبع من ضرورة قابعة فينا، من أمر ضروري، والملاحظ هو أن هذا الأمر مخالف جدًّا لتلك الأشكال المعرفية العامة، التي يقدمها في نقد العقل الخالص كمعارف نكون واعين بها قبليًّا،

بغض النظر عن أي وعي يمكننا التعبير عنه قبليًا كضروري، والذي يكون صالحًا لكل تجربة. لكن الفرق بين هذه الضرورة، هذا الشكل الضروري للموضوع المحدد في الذات وبين الضرورة الأخلاقية هو كالفرق بين السماء والأرض، وبهذا فإن جمعهما في خاصية المعرفة غير الإمبيريقية ما هو إلا معادلة مضحكة ولا يمكن اعتبار هذا تبريرًا للتعرف على مصدرهما.

زيادة على هذا فإن موطن ميلاد هذا الطفل للعقل العملي، الضرورة المطلقة أو الضرورة القطعية، ليس هو نقد العقل العملي، لكن العقل الخالص، انظر ص 802 إلى 830. كان هذا الميلاد عنيفًا ولم ينجح إلا بمساعدة ملقاط eines Daher، الذي وقف بجرأة ولربما بخبث بين حيوانين مفترسين، ليست لهما أية علاقة مبدئية، لكي يجمع بينهما كسبب ونتيجة. يعني بأنه ليس فقط الأسباب الحسية هي التي تحددنا، لكن أيضًا الأسباب المجردة. ويقول المبدأ الذي ينطلق منه كانط: «ليس فقط ما يثير وما ينبه الحواس مباشرة هو الذي يحدد الاعتباطية الإنسانية، لكن نمتلك القدرة على التغلب على الانطباعات الحسية فينا عن طريق تصور ما قد يكون من قريب أو بعيد ما هو نافع أو ضار لنا. ويتأسس التفكير الخاص بتأمل كل وضع ما هو مهم للرغبة، يعني ما هو ضار أو نافع، على العقل». كل هذا صحيح وكل ما قاله هو حديث عقلاني عن العقل. لكن عندما يضيف: «ويعطي هذا القوانين أيضًا، وهي قوانين قطعية وموضوعية للحرية وتقول ما يجب أن يكون وما لم يكن أبدًا». هكذا إذن ودون أي تبرير تقفز الضرورة القطعية في العالم وتتحكم في زمام الأمور بضرورتها الضرورية. إنها إذن الصولجان الخشبي الحديدي.

يتضمن مفهوم الضرورة إذن جوهريًا الأخذ بعين الاعتبار العقاب الذي يمكن أن يتبع من لم يلتزم بها أو المكافأة الموعودة لمن يأتمر بأوامرها كشرط ضروري، ولا يمكن الفصل بينهما، دون رفعه هو ذاته وحرمانه من كل معانيه. وبهذا فإن الضرورة القطعية هي تناقض في المصطلحات .contradictio in adjecto لا بد من تقريع هذا الخطأ. للإشارة يرجع الفضل لكانط إدخاله في الأخلاق، لأنه حرر الأخلاق من كل مبادئ التجربة في العالم وبالخصوص من تعاليم السعادة المباشرة أو غير المباشرة وبَيَّنَ بأن عالم الفضائل ليس من هذا العالم. ويعتبر هذا الفضل كبيرًا جدًّا إذا ما فكرنا في الفلاسفة السابقين على كانط، باستثناء أفلاطون، مثل المتجولين أو الجوالين Peripatetiker[1] والرواقية والأبيقوريين، الذين تحدثوا باستعمال مفاهيم غريبة عن الفضائل والسعادة مرة كمبدأ أساسي بتبعية بعضهما للبعض ومرة طبقًا لمبدأ التناقض. وينطبق الشيء نفسه على فلاسفة العصر الحديث باستثناء كانط. كان فضل كانط في هذا الإطار جد كبيرًا، لكن للإنصاف، من اللازم التذكير هنا من جهة بأن عرضه وشروحه لا تطابق توجهات وروح أخلاقه، كما سنرى من بعد. ومن جهة أخرى، فإنه ليس السباق في تطهير الفضيلة من كل مبادئ السعادة. فأفلاطون، وبالخصوص في الجمهورية، كان يعلم بصراحة بأنه يجب اختيار الفضيلة في ذاتها، حتى وإن كانت التعاسة والعار مرتبطين بها. أكثر من هذا فإن المسيحية تعلم

(1) مدرسة فلسفية إغريقية أرسطية. أصل الاسم هو المكان الذي كان يلتقي فيه أتباعها (περίπατος) Peripatos.

فضيلة النزاهة، التي لا تمارس قصد الأجر بعد الموت، لكن دون أجر حبًّا في الله. يكفي الاطلاع على كتاب لوثر Luther, Die libertate Christiana دون ذكر الهنود، حيث نجد في كتبهم المقدسة بأن انتظار جزاء عن الأعمال التي يقوم بها المرء هو طريق مُظْلِم، لا يقود أبدًا إلى تطهير الروح. لا يمكن اعتبار التعاليم الكانطية حول الفضائل خالصة، بل أكثر من هذا فقد ظل عرضه في هذا الميدان وراء العقل، بل سقط في التناقض. ففي أعلى فضيلة عنده نجد الفضيلة مطحونة مع السعادة. ذلك أن الضرورة القطعية المفترضة في الأول مبنية على شرط، لتخليصها من تناقضها الداخلي الذي يكمن فيها، والذي لا يمكنها العيش بدونه. فعلى الرغم من أن السعادة كأسمى خير لا يجب أن تكون سبب الفضيلة، لكننا نجدها كنص سري، يؤثر وجودها في كل ما قاله كانط في هذا الإطار إلى درجة أن كل ما قيل في هذا الإطار يظهر كمحاضرة شكلية ليس إلا. فالسعادة ليست أجرًا للفضيلة في الحقيقة، لكن صدقة على طيب خاطر، تقدمها الفضيلة بعد عمل شاق للسعادة. ونجد مثل هذا الأمر في: «نقد العقل العملي» لكانط ص 223 إلى ص 266، الطبعة الرابعة، أو من ص 264 إلى ص 295، من طبعة روزنكرانتس. وقد قضى هذا التوجه على كل ثيولوجيته الأخلاقية، وبهذا تم القضاء على كل أخلاقه. أكرر ما قلته: كل فضيلة تمارس من أجل الأجر، مؤسسة على أنانية ذكية، ممنهجة وذات رؤية بعيدة.

إن مضمون الضرورة المطلقة، القانون الأساسي للعقل العملي هو المثال المشهور: «اسلك بطريقة تكون فيها قاعدة/ مبدأ إرادتك في كل وقت كمبدأ صالح لتشريع قانون عام».

ويعطي هذا المبدأ للذي يبحث عما يضبط إرادته مهمة البحث عن كل شيء لضبطها. والسؤال المطروح هو كيف يمكن العثور على هذا الضبط. يجب علي إذن، إذا كنت أريد أن أجد قاعدة لسلوكي، ألا آخذ في عين الاعتبار نفسي فقط، بل مجموع الأفراد الآخرين. وكأن الأمر يتعلق بهدف البحث ليس عن رفاهيتي، بل عن رفاهية الكل دون تمييز. وهكذا أجد بأن الكل سيكون في رفاهية، إذا وضع كل واحد أنانية كحد/ حاجز للآخرين. ينتج عن هذا بطبيعة الحال بأنه لا يحق لي أن أعيق أي أحد، بما أن هذا المبدأ قد افترض كعام، لا يجب أن أُعَاقَ كذلك، وهذا هو السبب الوحيد الذي يؤكد بأنني لا أمتلك بعد مبدأ أخلاقيًا ما، لكنني لازلت أبحث عنه، وأتمنى أن يصبح مبدأ عامًا. لكن بهذه الطريقة يظهر بأن الرغبة في الرفاهية، يعني الأنانية، أصل هذا المبدأ الأخلاقي. على مستوى نظرية الدولة يكون هذا المبدأ صحيحًا، لكنه غير مناسب على مستوى الأخلاق. ذلك أنه في كل تحديد لضابط لإرادة الكل في المبدأ الأخلاقي، يكون الذي يبحث عن هذا الضابط في حاجة بالضرورة هو نفسه إلى ضابط آخر، وإلا فإنه سيصبح غير مبال تجاه كل شيء. ولا يمكن أن يكون هذا الضابط إلا الأنانية الشخصية، لأن سلوك الآخر لا يتدفق إلا على هذه الأنانية. من هنا وعن طريق هذه الأخيرة وبأخذها بعين الاعتبار، يمكن لكل واحد أن تكون له إرادة فيما يخص سلوك الآخرين ولا يكون غير مبال بما حوله. ويقدم كانط هذا الأمر بطريقة ساذجة في ص 123 من «نقد العقل العملي» (ص 192 من طبعة روزنكرانتس)، حيث يقول في البحث عن مبدأ الإرادة: «عندما ينظر كل واحد للآخر بلامبالاة، وتكون أنت

تنتمي للنظام نفسه، فهل تقبل هذا؟» Quam temere in nosmet legem sancimus iniquam. قد يكون هذا الضابط هو القبول المبحوث عنه. نجد الشيء نفسه في «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» ص 56: «إذا قَرَّرَت إرادة ما عدم مساعدة أي كان في الضيق، فإنها ستتناقض مع نفسها في حالات قد تقع تكون هي نفسها في حاجة للمواساة والحب». ولا يعتبر هذا المبدأ الأخلاقي والذي إذا ما أمعنا النظر فيه جيدًا إلا تعبيرًا غير مباشر ومُزَيَّن للمبدأ الأخلاقي القديم quod tibi fieri non vis, ateri ne feceris يتأسس في المقام الأول على السلبي، على المعاناة ويعطي من بعد الفعل الأخلاقي. من هنا، وكما سبقت الإشارة إلى ذلك، فإن هذا المبدأ الأخلاقي مُوَجِّه ومهم لبناء دولة مؤسسة على الحماية ضد معاناة الظلم والتي يحال أن تحقق لكل واحد أكبر قدر ممكن من الرفاهية. لكنه غير مسموح به في الميدان الأخلاقي، حيث يكون موضوعه دراسة الفعل كفعل [المقصود الفعل الأخلاقي] وأهميته المباشرة بالنسبة للفاعل، لكنه غير مهم بالنسبة له فيما يخص نتيجته، أي الألم، أو علاقته بالآخرين. كل هذا لأنه في الأساس رجوع إلى مبدأ السعادة، يعني إلى مبدأ الأنانية.

من هنا لا يمكننا أن نقاسم كانط فرحته عندما يرى بأن مبدأه الأخلاقي لا يقوم على المادة، لكنه شخصي فقط، وبهذا فإنه يطابق تبعًا للقوانين الشكلية التماثل الذي تعرفنا عليه عنده في نقد العقل الخالص. فعوض اكتشاف قانون ما، لم يكتشف بطبيعة الحال إلا صيغة أو معادلة هذا القانون. ونجد هذه المعادلة بطريقة قصيرة وواضحة في quod tibi fieri non vis, ateri ne feceris، كما أن تحليل هذه المعادلة يبين بأن مضمونها

يتأسس فقط على الأخذ بعين الاعتبار للسعادة الشخصية، وبهذا فإنها لا تخدم إلا الأنانية العقلية، والتي يرجع الفضل في مصدرها إلى حالتها القانونية.

هناك خطأ آخر يهز إحساس كل واحد منا، مرفوض ومهجو من طرف شيلر بسخرية ويتعلق الأمر بالنظام الأساسي المتحذلق القائل بأنه على كل فعل أخلاقي حقيقي أن يتأسس على احترام القانون المتعارف عليه وعلى مفهوم الواجب وأن يُنجَزَ انطلاقًا من مبدأ واعٍ وبصورة مجردة في العقل. ولا يتم هذا انطلاقًا من توجه ما وليس بسبب الشعور بالخير اتجاه الآخر وليس بمشاركة الآخرين مآسيهم، وهي أشياء تقود للذهول في نظر كانط («نقد العقل العملي» ص 213، أو ص 257 في طبعة روزكرانتس)، لكن لابد أن يحدث الفعل على مضض وبالضغط على النفس. ليتذكر المرء بأن أمل الجزاء لا يجب أن يتدفق ويقيس التناقض الكبير هذا المطلب. على كل حال فإن هذا مناقض للروح الحقيقية للفضيلة: ليس الفعل، لكن حب القيام بهذا الفعل، الحب الذي ينطلق منه، والذي بدونه يكون عملًا ميتًا، هو الذي يشكل أهمية هذا الفعل. وهنا تعلم المسيحية أيضًا، بأن العمل الخارجي يكون دون قيمة، إذا لم يكن ناتجًا عن النهج الصحيح، والمتمثل في الاستعداد الصحيح والحب الخالص. ليست الأعمال التي يقوم بها المرء (ما يحدث عند عمل شيء ما) (opera operata)[1] ولا الذي يحترم القانون هو ما

(1) إ. م: يؤثر هذا الأمر أو هذا الشيء باستقلال عن الذي يقوم به وباستقلال عن الذي يُقام من أجله، ويوجد هذا في التعاليم الدوغمائية المسيحية.

يُخَلِّص، لكن الإيمان والنهج الصحيح، الذي تمنحه الروح القُدُس. بمطالبة كانط الجامدة والمناقضة لكل ميول، المتمثلة في كون كل سلوك فاضل يجب أن يحدث من الاحترام التام والمفكر فيه للقانون، طبقًا لمبادئه المجردة، فإن هذه المطالبة تشبه الزعم بأن كل عمل فني يجب أن يقوم من خلال تطبيق مفكر فيه للقواعد الاستيطيقية. يعتبر هذا وذاك مقلوبين على كل حال. ويمكن الجواب عن الإشكالية التي طرحها أفلاطون وسينيكا Seneka[1] فيما يتعلق بما إذا كان بالإمكان تعليم الفضيلة بالسلب. لا بد للمرء أن يلاحظ ما تقدمه التعاليم المسيحية عن أصل الخلاص، ذلك أن القول بأن ما هو أساسي وداخلي فيما يخص الفضيلة هو أنها إلى حد ما فطرية كالعبقرية. لا يمكن لكل أساتذة الاستيطيقا مجتمعين وبكل قِوَاهم تعليم شخص القدرة على الخلق الفني أو العمل الفني الحقيقي، كما أنه لا يمكن لكل أساتذة الأخلاق وكل من يدعو للفضيلة تغيير طبع غير راق إلى طبع فاضل، ذلك أن استحالة ذلك أوضح بكثير من تغيير الرصاص إلى ذهب. أما اختيار أخلاق ما ومبدأ أسمى لها والزعم بأن التأثير العملي لها يغير الجنس الإنساني ويحسن أخلاقه، يشبه البحث عن إكسير

(1) إ. م: ولد Lucius Annaeus Seneca الملقب بسينيكا الصغير حوالي في السنة الأولى ميلادية وتوفي بروما عام 65. كان فيلسوفًا، مسرحيًا، عالم طبيعة، رجل دولة. كان مربي القيصر نيرو Nero، الذي نصح سينيكا بالانتحار، لأنه كان يود انقلابًا ضده، وهذا ما قام به سينيكا دون تردد.

الحكيم[1]. تطرقنا بإسهاب في نهاية كتابنا الرابع إلى إمكان التغيير الكامل للإنسان (الولادة الجديدة)، ليس عن طريق الأخلاق المجردة، لكن عن طريق المعرفة الحدسية (النعمة)، لذا فإنني لن أعالج هذا الأمر من جديد هنا.

تُظْهِرُ التعاليم الكانطية حول الخير الأسمى كوحدة ضرورية بين الفضيلة والسعادة بأنه لم يتعمق في المعنى الحقيقي للجزاء الأخلاقي للسلوك، بل اعتبر أهمية الواحدة منهما كأهمية الأخرى. وهنا نلمس مشكلًا أخلاقيًا يكمن في كون مفهوم الأهمية، الذي يعد هنا المقياس، يفترض أخلاقًا معينة كمقياس له، يعني لا يُسمح الانطلاق من المفهوم [الجدارة] في ذاته. استنتجنا في كتابنا الرابع، بأن الفضيلة الحقيقية، عندما تصل إلى أعلى درجاتها، تقود في النهاية إلى تنازل كلي، تجد فيه كل إرادة نهايتها. على العكس من هذا فإن السعادة هي إرادة كافية وراضية عن نفسها. والواقع أن السعادة والإرادة مغايران تمامًا لبعضهما البعض في أساسهما. لا يحتاج من فَهِمَ عَرْضِي إلى أية إضافة لفهم الفهم

(1) إ. م: من اللاتينية Lapis philosophorum ويعني بالعربية جوهر الشيء. والحقيقة أن الكلمة العربية «الإكسير» للتعبير عن جوهر الشيء هي التي استعملتها اللغات الأوروبية فيما بعد للتعبير عن الشيء نفسه. هناك كلمة غربية أخرى هي Azoth تعبر عن الشيء نفسه واستعملت منذ العصر القديم المتأخر وبالخصوص من طرف الكيميائيين، تشير إلى مادة تجعل من المعادن الرخيصة كالزئبق مثلًا معادن غالية كالذهب والفضة. أما في الطب فهناك «حجرة الحكيم»، التي تشفي من كل الأمراض، ومن أجل صناعة هذه الحجرة من اللازم الوصول إلى مادتها/جوهرها الأصلي، أي ما يسمى Prima materia.

المقلوب لكانط المتعلق بالخير الأسمى. وبغض النظر عن هذا، ليست لي أية إضافة أخرى في هذا الموضوع.

نصادف حب كانط للتماثل الهندسي في «نقد العقل العملي» كذلك، بحيث إنه قام بالفَصالة نفسها في هذا النقد، تمامًا كما نجد ذلك في «نقد العقل الخالص» وأعطاه العناوين نفسها والأشكال نفسها، بطريقة اعتباطية واضحة، تكون أوضح في لائحة أصناف الحرية.

تعتبر نظرية القانون الغمل المتأخر لكانط، وهو عمل جد ضعيف، سوف لن أهتم به بعمق، وكأنه عمل لم يأت من إنسان كبير في مستوى كانط، بل يشهد على إنسان عادي معرض للموت. سأترك جانبًا الجزء السلبي في نظرية القانون الكانطي ولن أهتم إلا بالجزء الإيجابي، ولو كان ذلك في عجالة، كما عرضت ذلك في كتابي الرابع. سأقدم إذن بعض الملاحظات العامة حول نظريته هذه، ونجد الأخطاء التي تطرقنا لها في «نقد العقل الخالص» في نظريته القانونية كذلك،إلى درجة أن المرء قد يقدم عنها محاكاة أو هجاء ساخرًا. نجد في هذه النظرية خطأين رئيسين. يريد كانط (وقد كان هناك الكثيرون ممن أرادوا الشيء نفسه) التفريق الدقيق بين النظرية القانونية والأخلاق. أولًا لم يرد إتباعها للتشريع القانوني الإيجابي، لكنه ترك مفهوم القانون يوجد بطريقة مسبقة خالصة في ذاته. ويعتبر هذا غير ممكن، لأن السلوك، وباستثناء أهميته الأخلاقية والعلاقات النفسية مع الآخرين وبغض النظر عن عامل الإجبارية الخارجية له، لا يسمح بأي رأي آخر. عندما يقول: «إن الواجب القانوني هو ما يمكن فرضه»، فإن هذا «ما يمكن» إما أن يُفهم عَيْنِيًّا، وبهذا يكون كل

شيء في الحقيقة إيجابيًا واعتباطيًا، ومن ثم يكون كل ما يُطبق اعتباطيًّا قانونًا أيضًا. وإما أنه يجب فهم هذا «ما يمكن» أخلاقيًا، وسنكون في ميدان الأخلاق من جديد. يسبح مفهوم القانون عند كانط بين الأرض والسماء، وليست له أية أرضية يمكن أن يقف عليها. في نظري، ينتمي مفهوم القانون عند كانط إلى الأخلاق. ثانيًا، إن تحديد القانون من طرف كانط هو تحديد سلبي ومن ثم فإنه ناقص: «إن القانون هو ما يلائم قيام حريات الأفراد جنبًا لجنب طبقًا لقانون عام». فالحرية (هنا الحرية الإمبيريقية والجسدية وليس الحرية الأخلاقية للإرادة) تعني ألا يكون المرء مُضَايَقًا، وبالتالي فهي بهذا المعنى نفي. المعنى نفسه نجده في «قيام الحريات»، وبهذا نبقى في النفي فقط ولا نتوصل لأي معنى إيجابي للمفهوم، بل لا نعرف عن أي شيء يتحدث كانط هنا. تتطور في الشروح اللاحقة لكانط في هذا المضمار وجهات نظر مقلوبة، مثلًا عندما يقول بأنه في الوضع الطبيعي، يعني خارج الدولة، لا يوجد هناك حق في الملكية. ويعني هذا في الحقيقة بأن كل شيء هو حق وضعي، ولا يقوم الحق الطبيعي إلا بتوطيد الحق الوضعي، عوض أن يكون العكس. إضافة إلى هذا هناك تأسيس الملكية قانونيًا عن طريق مصادرة ملكيات أخرى والمسؤولية الأخلاقية لإقامة دستور وأساس قانون العقوبات إلخ، وهذه أمور لا تستحق الاهتمام هنا، لأن أسسها ضعيفة في نظري. وقد سببت هذه الأخطاء الكانطية تأثيرًا سلبيًا كبيرًا وقادت المعلومات التي عثر عليها إلى أخطاء، بل سببت في الكثير من النظريات الغريبة والكثير من المؤلفات والجدالات. لم يكن استمرار مثل هذا الأمر ممكنًا، لأننا نرى بالعين المجردة كيف تشق الحقيقة والعقل السليم طريقهما. وعلى عكس بعض

النظريات العجيبة نجد أعمال ج.س.ف.، أحد أعمدة الحق الطبيعي، تصب في اتجاه العقل السليم، على الرغم من أنني لا أرى في أعماله هذه المثال الكامل الذي حققه المرء في هذا الميدان.

بعد كل ما قيل، سأكون مقتضبًا فيما يتعلق بنقد ملكة الحكم عند كانط. لابد للمرء أن يُجِلَّ كيف بقي كانط بعيدًا عن الفن، بل كان غريبًا عنه، ويتضح أنه لم يكن يتوفر على حس اتجاه الجمال، وربما لم تتح الفرصة له أبدًا مشاهدة عمل فني مهم. أقول، لا بد للمرء أن يُجِلَّ كيف استطاع كانط، على الرغم من كل هذا، تأمل فلسفة الفن والجمال وما جلب له هذا التأمل من اعتراف. ويكمن فضل كانط في هذا الإطار في كونه ضَمَّنَ تأمله للفن والجمال بالقول بأنه يجب على المرء تأمل شيء ما من منطلق إمبيريقي والبحث فيه عن طريق الوقائع، الذي يسمح بالتمييز بين خاصية موضوع ما عن مواضيع أخرى. وبهذه الطريقة يصل المرء في البداية إلى مبادئ خاصة وبعد ذلك يصل إلى المبادئ العامة. يميز المرء إذن بين الجمال الفني الحقيقي وبين الجمال الفني غير الحقيقي، لكي يصل أو يجد خصائص الفن الحقيقي، والتي تُستخدم بعد ذلك كقواعد. اختُصرت التأملات الكانطية حول الفن تقريبًا في المواضيع التالية: ما هو جميل، وما هو غير ذلك، ما يجب محاكاته أو تقليده وما يجب البحث عنه وما يجب تجنبه، وما هي القواعد، على الأقل سلبيًا، التي يجب تحديدها للجمال/ الفن. بكلمة مختصرة ما هي الوسائل التي تثير الارتياح الاستيطيقي، يعني ما هي الشروط الكامنة في الموضوع في هذا الإطار. وقد مشى أرسطو، قبل كانط، في هذا الطريق وتبعه على

الدرب في العصر الحديث هيوم، بوركا Burke[1]، فينكلمان Winckelmann[2]، ليسينغ، هردر وآخرون. وحتى وإن كانت عمومية المبادئ الاستيطيقية التي وصل إليها المرء قد قادت في آخر المطاف إلى الذات ولاحظ المرء بأنه إذا كان التأثير في هذا الأمر معروفًا، فإنه قد لاحظ أيضًا بأن السبب المؤسس للموضوع قد يحدد مسبقًا. وقد يقود هذا التأمل وحده إلى ضمان علم ما. وقد تسبب هذا من حين لآخر في شروح سيكولوجية، وقد قدم ألكسندر باومغرتن Alexander Baumgarten بهذا الصدد استيطيقا عامة لكل ما هو جميل، على الرغم من أنه انطلق في ذلك من مفهوم كمال الحواس، يعني المعرفة المرئية. بتقديم هذا المفهوم يكون قد جرد/ سلب الجزء الذاتي للمفهوم، ليصبح بهذا موضوعيًا

(1) إ.م: إيدموند بوركا Edmund Burke، ولد يوم 12 كانون الثاني/ يناير 1729 بدابلين وتوفي يوم 9 تموز/ يوليو 1797 ببياكونسفيلد. كان كاتبًا، فيلسوفًا وسياسيًا إيرلانديًا خلال عصر الأنوار. يعتبر الأب الروحي للمحافظين. يعتبر بوركا أن وجود الإنسان غير كامل، ولا يصل إلى إنسانيته إلا في جماعة، أي في دولة. لكن يعترف للإنسان بملكة العقل والشعور الطبيعي. لكن عقله هذا محدود وله خاصيات تختلف من جماعة إنسانية لجماعة أخرى. ولا يمكن للعقل أن يكتمل في نظره إلا في دولة منظمة. يرفض بوركا الثقة اللامحدودة في العقل عند الأشخاص لعصر الأنوار، وقد قام طوماس باينا Thomas Paine بنقد تصوره لحقوق الإنسان.

(2) يوهان يواخيم فينكلمان Johann Joachim Winckelmann، ولد يوم 9 كانون الأول/ ديسمبر 1717 بستاندال وتوفي يوم 8 حزيران/ يونيو 1768 بتريست بألمانيا. كان عالم آثار، تاجر تحف وكاتبًا عن الفن في بداية عصر الأنوار. ويعتبر في ألمانيا مؤسس الكلاسيكية. تعتبر المسؤولية السامية للفن بالنسبة له تقديم الجمال.

ويمر إلى المفهوم العملي الذي يتأسس عليه. يرجع الفضل لكانط كذلك في دراسة بعمق وبجد الدافع/ المثير ذاته والذي نسمي الموضوع الناتج عنه موضوعًا والعثور على أسس وشروط هذا الموضوع في ذاتنا. من هنا فإن بحثه أخذ اتجاهًا موضوعيًا جدًّا. وقد كان هذا الطريق، طريقًا صحيحًا، لأنه لكي نوضح تأثير تمظهر ما، ولكي يحدد المرء خاصية السبب بالتدقيق، لابد على المرء أن يعرف في الأول هذا التأثير في حد ذاته. لكن فضل كانط لم يتعد في هذا الإطار إظهار الطريق الصحيح وإعطاء مثال مرحلي لكيفية المشي عليه. ذلك أن الذي جاء به هنا لا يمكن أن يعتبر حقيقة موضوعية وربحًا واقعيًا. لقد قدم منهجية هذا البحث، عبد الطريق، لكنه بالمناسبة أخطأ الهدف.

حافظ كانط على المنهج الذي استعمله في كل فلسفته، والذي تطرقنا له بإسهاب فيما سبق، في نقد ملكة الحكم الاستيطيقي. وأعني هنا الانطلاق من التفكير المجرد لتأسيس التفكير المحسوس، وبهذا يخدمه التفكير كالكاميرا المظلمة camera obscura، لكي يقبض على التفكير المحسوس ويُغفله. وكما فعل في نقد العقل الخالص بالتأكيد على أن أشكال الحكم هي التي يجب أن تقود إلى معرفة كل عالمنا الحسي، فإنه لا ينطلق في نقده لملكة الاستيطيقا من الجمال ذاته، من المحسوس والمباشر، بل من الحكم على الجمال ومن حكم الذوق، وهو تعبير جد بشع. وهذا هو بالضبط مشكله. ما يثير انتباهه بالخصوص هو الوضع المتمثل في كون مثل هذا الحكم هو تأكيد واقعة في الذات، لكن هذا الحكم يكون عامًّا وكأنه يتعلق بخاصية من خاصيات الموضوع. وهذا ما كان يهمه أكثر وليس الجمال في

ذاته. ينطلق دائمًا من تأكيدات حول الجمال، من الحكم على الجمال وليس من الجمال ذاته. ويُظْهِرُ هذا الأمر وكأنه لا يعرف إلا عن طريق السمع والحكِي وليس بطريقة مباشرة، تمامًا كما يمكن لأعمى أن يُكَوِّنَ نظرية عن الألوان بالاستماع إلى ما يحكيه له الآخرون عنها. والحقيقة أنه لا يمكننا اعتبار فلسفة كانط حول الجمال إلا في هذا الإطار تقريبًا. وإذا قمنا بذلك سنجد بأن لنظريته الكثير من المعنى، كما نجد من حين لآخر ملاحظات عامة صحيحة ، ومع ذلك فإنه لم يحل المشكل ولم يعالج الموضوع بما فيه الكفاية، لذا لا يمكننا أن نعتبرها حقيقة موضوعية. وقد عالجت هذا في كتاباتي، التي يمكن الرجوع لها.

لابد من ملاحظة أخرى تتعلق بشكل كتابه كله، ذلك أن أصله هي خاطرة العثور على مفتاح مشكل الجمال بمفهوم «الفائدة أو الهدف» المتوخاة من شيء أو موضوع ما. ومن المعلوم أن الخاطرة تُسْتَنتج، وهذا غير صعب، كما تعلمنا من أتباع كانط. وهكذا يقوم جمع معرفة الجمال بالمعرفة الهادفة للجسد الطبيعي في ملكة معرفية واحدة، تسمى ملكة الحكم، والقيام بمعالجة هذين الموضوعين المختلفين في كتاب واحد. بهذه القوى المعرفية الثلاث: العقل وملكة الحكم والإدراك أقدم كانط على بعض التسليات التماثلية الهندسية، ويظهر حبه لهذه الأخيرة في كتابه نقد العقل الخالص وبالخصوص في تناقضات ملكة الحكم الاستيطيقي. هناك إذن تناقض كبير يتمثل في كونه كرر دون انقطاع في نقد العقل الخالص بأن الإدراك هو ملكة/ قوة الحكم، وبعدما جعل أشكال حكمه أساسًا لكل فلسفة، تظهر ملكة حكم جديدة، مغايرة تمامًا للملكة الأولى. وقد تطرقت في كتابي إلى ما أسميه

ملكة الحكم، يعني القدرة على تمرير المعرفة الحسية إلى المجرد، وتطبيق هذا الأخير على الأولى.

من بين الأشياء المهمة في نقد ملكة الحكم الاستيطيقي هناك نظرية السمو. فقذ نجح كانط فيها أحسن بكثير من نظرية الجمال، ذلك أنها لا تقدم كهذه الأخيرة منهجية عامة للبحث فقط، بل أيضًا جانبًا من الطريق السليم للاقتراب من حل الإشكالية، على الرغم من أنها لا تحلها كليًّا.

يمكن القول إن المرء قد يتعرف على الموهبة النادرة لكانط في نقد ملكة الحكم الثيولوجي، وقد يكون ذلك راجع إلى بساطة الموضوع. فقد عمل على قلب أفكاره هنا وهناك وعالجها بطرق مختلفة، لتكون النتيجة نصه المتعلق بهذا الموضوع. ذلك أن هدف هذا الكتاب لم يكن شيئًا آخر من غير التالي: حتى ولو كانت الأجساد المنظمة تظهر لنا بالضرورة كما لو أنها مُشَكلة من قبل مفهوم الغرض السابق عليها، فإن هذا لا يسمح لنا افتراض أنها موضوعية. فعقلنا، الذي تُعطى له الأشياء من الخارج وبطريقة غير مباشرة، والذي لا يتعرف على الجوهر الداخلي لهذه الأشياء، هذا الجوهر الذي يوجد من خلالها ويستمر، وبهذا فإنه لا يعرف إلا الوجه الخارجي لهذه الأشياء؛ لا يمكنه فهم الخصائص الملازمة لنوع معين من المنتوجات الطبيعية العضوية إلا عن طريق المشابهة أو المحاكاة أو المجانسة، بمقارنتها بالأشياء التي يصنعها البشر، والتي تحدد خصوصياتها طبقًا لهدف ومفهوم ما لها. تكون هذه المشابهة كافية لفهم جمع أجزاء جسم ما في كُلّ، ولربما تعطي بهذه الطريقة دليلًا لدراستها، لكن لا يُسمح لها بأية طريقة من الطرق أن تصبح أساس شرح أصل ووجود هذا الجسم.

وقد أُلخص تعاليم كانط في هذا الإطار في جملة بسيطة: إن ضرورة فهمها هكذا هي أصل ذاتي. وقد قال في نقد العقل الخالص ص 692 إلى 702 وص 720 إلى 730، أهم شيء في هذا الإطار. في تعرفنا على هذه الحقيقة نجد دافيد هيوم كأشهر سابق لكانط. فقد انتقد الفرضية نفسها بشدة في الجزء الثاني من كتابه Dialogues concerning natural religion. أما الفرق بينهما فهو أن هيوم اعتبر تلك الفرضية مؤسسة على التجربة، بينما انتقدها كانط، لأنها فرضية قبلية. في الواقع إن كليهما على صواب. ونجد أهم التعاليم الكانطية المتعلقة بهذا الموضوع في تعليقه على نص أرسطو Simplicius zur Physik.

مع كانط الحق، فبعدما وضح بأنه لا يجب تطبيق مفهوم المؤثر والسبب على كل الطبيعة طبقًا لوجودها، فإنه وضح بأنه وطبقًا لخصوصياتها، لا يجب التفكير فيها كسبب ناتج عن تأثير لدوافع (مفهوم الغرض). عندما يفكر المرء في البرهان الفيزيوثيولوجي، والذي يعتبره فولتر نفسه غير قابل للجدل، فإنه كان من الأهمية بمكان إظهار بأن الذاتي في فهمنا، والذي يشير له كانط بالفضاء والزمن والسببية، يمتد إلى حكمنا على الجسم الطبيعي. طبقًا لهذا، عندما نعتقد بأن قيام الحاجة التي نشعر بها كَمَفَكَّر فيها طبقًا لمفاهيم الغرض، يعني بطريقة يكون فيها تصور هذه المفاهيم كما لو أن وجودها قد وقع قبليًا؛ فإن طريقة التفكير هذه تكون ذاتية كذلك، تمامًا كما لا يمكن اعتبار التفكير في الفضاء المقدم لنا موضوعيًا كحقيقة موضوعية. إذن فاهتمام كانط بهذه المسألة، وبغض النظر عن التكرار المستمر، كان صائبًا. ذلك أن الحق معه عندما يؤكد بأنه لا يمكننا أبدًا الوصول

إلى شرح خصوصيات الجسم العضوي من خلال الأسباب الميكانيكية فقط. للتذكير فإنه يفهم الأسباب الميكانيكية كتأثير غير مقصود وبشكل قانوني لكل القوى الطبيعية. لكنني أجد هنا نقصًا، ذلك أنه ينفي مثل هذا الشرح بالنظر إلى الوسيلة والقصد للأجسام العضوية. لكن لا يجوز تطبيق أسباب شرح شيء/ موضوع ما من ميدان من ميادين الطبيعة في ميدان آخر. بمجرد ما نغادر ميدانًا وندخل ميدانًا آخر، من الضروري أن نترك سيل شرح الميدان الأول ونبحث عن القوانين الأساسية للميدان الجديد لنشرح أسباب وجوده. تطغى قوانين الثقل، التماسك، التصلب، السائل، التمطط مثلًا في الميدان الحقيقي للميكانيكا، وباعتبارها تمظهرات خارجية للقوانين الميكانيكية، فإنها لا تَشْرَحُ أكثر، وحتى مبادئ شرح آخر لا تقوم إلا بالرجوع إلى المبادئ الأخرى. إذا غادرنا هذا الميدان وذهبنا لميدان تمظهرات الكيمياء أو الكهرباء أو المغناطيسية أو التبلور، فإنه لا يمكن استعمال المبادئ المذكورة أعلاه فيها ولا تنطبق قوانين ميدان آخر عليها، كما أن تمظهرات كل ميدان قد تكون متناقضة لتمظهرات ميدان آخر. مثلًا لا يمكن أبدًا شرح ذوبان الملح في الماء عن طريق قوانين الميكانيكا. وقد تطرقنا إلى كل هذا في الكتاب الثاني من عملنا الحالي هذا. ويظهر لي أنه كان على كانط في نقد ملكة الحكم الثيولوجية شرح هذا الأمر، ليسلط المزيد من الضوء على ما قاله في هذا الكتاب. وقد كان من الأهمية بمكان تعميق شرح أحد أهم ما قاله، ويتعلق الأمر بتأكيده على أن المبدأ الأخير يوجد كذلك في المعرفة المعمقة للعالم في ذاته والتي تعتبر تمظهراته هي الأشياء في الطبيعة، سواء على مستوى الميكانيزمات (طبقًا لقوانين محددة) أو على مستوى عمل الطبيعة.

المترجم في سطور

وُلد الدكتور حميد لشهب سنة 1962 بمطماطة، ناحية تازة - المغرب

- تخرج من جامعة محمد بن عبد الله، بفاس، قسم الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس، تخصص علم النفس سنة 1987.
- حصل على دبلوم الدراسات المعمقة، قسم الفلسفة، علوم اللغة والتواصل وعلوم التربية، تخصص علوم التربية، جامعة ستراسبورغ الفرنسية، سنة 1989.
- حصل على درجة دكتوراه قسم الفلسفة، علوم اللغة والتواصل وعلوم التربية، تخصص علوم التربية، جامعة ستراسبورغ الفرنسية، سنة 1993.
- عضو المجلس البلدي لمدينة فيلدكيرخ النمساوية منذ 2005.
- عضو في حزب الخضر النمساوي منذ 2004.
- حصل على الميدالية الإقليمية لمنطقة الفوخاخلبيرغ النمساوية عام 2009.
- حصل كأول باحث عربي على الجائزة العالمية إريك فروم لسنة 2004.

له دراسات ومقالات عديدة في الميدان الفلسفي والسيكولوجي والبيداغوجي والسياسي، منها:

1- **إبستمولوجية علوم التربية وعلوم التربية العربية الواقع والآفاق**، منشورات اختلاف، 1996.

2- **الطفل والله: الأسس النفسية لظهور وتطور فكرة الله عند الطفل**. البوكيلي للطباعة، كانون الأول/ ديسمبر 1998.

3- **رحابة فكر**، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، 2010.

4- **في رحاب الفكر**، جاهز للطبع.

5- **مشارف. حوارات في الفكر والحوار الثقافي والهجرة**. جاهز للطبع.

ترجم من الألمانية إلى العربية:

1- **الطبيب كدواء. العلاقة العلاجية بين الطبيب والمريض**. تأليف بوريس لوبان بلوتسا، طباعة ناداكوم، الرباط، 2003.

2- **تفاعل الحضارات. دور الفينومينولوجيا الواقعية في حوار الحضارات والديانات**. طباعة ناداكوم، الرباط، 2004.

3- **الحرب الغريبة**، تأليف مارتين أور. طباعة ناداكوم، الرباط، 2005.

4- **الإنسان المستلب وآفاق تحرره**. إريك فروم. فيديبرانت الرباط، 2003.

5- **المسلمون والغرب. من الصراع إلى الحوار.** تأليف هانس كوكلر. دار طوب، الدار البيضاء، 2009.

6- **الشك ونقد المجتمع في فكر مارتين هيدغر.** تأليف هانس كوكلر. جداول للنشر والترجمة والتوزيع - بيروت 2013.

7- **تشنج العلاقة بين الغرب والمسلمين: الأسباب والحلول** .جداول للنشر والترجمة والتوزيع - بيروت 2013.

8- **جدلية العلمنة: العقل والدين (حوار هابرماس والبابا بندكتس)** جداول للنشر والترجمة والتوزيع - بيروت 2013.

9- **البناء الفينومينولوجي للبرهان الأنطولوجي على وجود الله.** تأليف يوسف سايفرت. جداول للنشر والترجمة والتوزيع - بيروت 2014.

الكتاب

ما كتب شوبنهاور كتابًا في نقد فلسفة كانط. بل إنه عرض تصورًا مختلفًا أو رؤية مختلفة للعالم عمّا نشره كل من كانط وهيغل وفويرباخ. لكنه يبقى أقرب لتصور كانط في كتابيه: نقد العقل المحض ونقد العقل العملي. إنما بعد أن عرض شوبنهاور مشروعه الكبير بعنوان: «العالم بوصفه إرادةً وتصورًا»، في مجلده الأول المقسّم إلى أربعة كتب، أضاف لذلك ملحقًا سمّاه: «نقد الفلسفة الكانطية»، وقع في الطبعة الثانية لأعمال شوبنهاور الكاملة في مائة وخمسين صفحة.

قام حميد لشهب بترجمة الملحق هذا عن الألمانية، وقدم له بمقدمة في فلسفة كانط، وفي فلسفة شوبنهاور، وظروف الزمان والمكان لكل من المفكرين الكبيرين، ثم أثبت نص الملحق المذكور مترجمًا إلى العربية. وهناك عروض مدرسية بالعربية عن الاختلاف بين كانط وشوبنهاور، لكنها المرة الأولى التي يترجم فيها نص شوبنهاور الجميل إلى لغة الضاد.

ISBN 978-614-418-236-9

9 786144 182369

Jadawel جداول
www.jadawel.net